مجلسِ ادارت

جلد ۷۶ ماہ ذی قعدہ ۱۳۷۴ھ مطابق ماہ جولائی ۱۹۵۵ء عدد ۱

مضامین

شذرات — شاہ معین الدین احمد ندوی — ۲-۴

مقالات

مینا بازار — جناب ڈاکٹر نذیر احمد صاحب لکھنؤ یونیورسٹی — ۵-۲۶

وان ینکحوا الا قوادھا کی صحیح تاویل — جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اعظمی — ۲۷-۴۲

سماتِ عرب — جناب اشتیاق احمد صاحب اعظمی — ۴۳-۵۳

حضرت زینبؓ کے نکاح کا پس منظر — جناب مولانا حبیب الرحمن صاحب لدھیانوی — ۵۴-۵۷

تلخیص و تبصرہ

شاہجہانی عہد کا ہندوستان — جناب سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب ایم اے — ۵۸-۷۴

ادبیات

میری ملت — جناب شہ زور کاشمیری — ۷۵

ابر کرم — جناب فضا ابن فیضی — ۷۶

نوائے سروش — " " — "

مطبوعات جدیدہ — " م " — ۷۷-۸۰

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شذرات

اسپشل میرج ایکٹ جس زمانہ میں پاس ہوا ہے، اسی زمانہ میں ہم نے لکھا تھا کہ یہ ایکٹ اسلامی قانون نکاح کے خلاف ہے، اس لیے مسلمانوں پر اس کا اطلاق نہ ہونا چاہیے، مگر بغیر کسی استثنا کے اس کا نفاذ ہو گیا، اس قانون کے رو سے مختلف مذہب رکھنے والے مرد اور عورتیں آپس میں شادی کر سکتے ہیں، یہ شادی قانوناً جائز ہوگی، اور اس کے لیے کسی مجسٹریٹ کے سامنے شادی کا اقرار کرلینا کافی ہوگا۔

اسلامی قانون میں مسلمان اور غیر مسلم کے درمیان شادی جائز نہیں ہے، البتہ مسلمان مردوں کو کتابیہ عورت سے شادی کی اجازت ہے، اس کے خلاف جو عورت ہوگی وہ شرعاً جائز نہ ہوگی، اور شادی کرنے والے کو اپنے بعض اسلامی حقوق سے دست بردار ہونا پڑے گا، مگر اسپشل میرج ایکٹ کے رو سے اس قسم کی شادی قانوناً جائز ہوگی، اور شادی کرنے والا کسی حق سے محروم بھی نہ ہوگا، اس لیے دینی حیثیت سے اس قانون کی مضرت ظاہر ہے، دنیاوی حیثیت سے بھی وہ مسلمانوں کے لیے برابر نقصان کا باعث ہے، آجکل اگر کوئی ہندو کسی مسلمان عورت سے شادی کرلیتا ہے، تو اس کے خلاف کوئی آواز نہیں اٹھتی، بلکہ اسکو متحدہ قومیت کی نشانی قرار دیا جاتا ہے، لیکن اگر بدقسمتی سے کوئی مسلمان مرد، خواہ نام ہی کا مسلمان ہو، کسی ہندو عورت سے شادی کرلیتا ہے تو اس کے خلاف ایک طوفان بپا ہو جاتا ہے، ایسی حالت میں کوئی مسلمان ہندو عورت سے شادی کرنے کی جرأت نہیں کرسکتا، مگر ہندو مرد آزادی سے مسلمان عورتوں سے شادیاں کریں گے، اور عورت کسی حق سے محروم بھی نہ ہوگی، اور اس کی اولاد ہندو مانی جائے گی، اس لیے دنیاوی حیثیت سے بھی یہ قانون مسلمانوں کے لیے سخت مضر ہے۔

انگریزی حکومت نے بھی کبھی کوئی ایسا قانون نہیں بنایا تھا جس سے کسی مذہبی قانون کی مخالفت ہوتی ہو، مختلف المذاہب عورتوں اور مردوں کے درمیان شادی کے جواز کے لیے سول میرج ایکٹ ضرور تھا، مگر اس میں فریقین کو اس کا اقرار کرنا پڑتا تھا کہ ان کا کسی مذہب سے تعلق نہیں ہے، اور اپنے حقوق سے بھی دستبردار ہونا پڑتا تھا، اس لیے اس کا اثر کسی مذہبی قانون پر نہیں پڑتا تھا، مگر موجودہ قانون اسلامی قانون نکاح کے صریح خلاف ہے، اس لیے مسلمانوں پر اس کا نفاذ کسی طرح روا نہیں ہے، ہم کو امید ہے کہ ہماری سیکولر حکومت اس سے مسلمانوں کو مستثنیٰ کردے گی۔

اردو کی عالمگیری کا یہ تازہ ثبوت بہت دلچسپ ہے کہ تاشقند کے مسلمانوں نے پنڈت جواہر لال نہرو کو اردو میں ایڈریس پیش کیا، انھوں نے اردو ہی میں اس کا جواب دیا، اور مزید ستم یہ کیا کہ مجمع کو السلام علیکم سے خطاب کیا، جس کا جواب وعلیکم السلام سے ملا، معلوم نہیں اس خبر سے اردو زبان اور اسلامی کلچر کے مخالفین کے دلوں پر کیا گذری ہوگی، تعجب ہے کہ ہندوستانی پریس نے بغیر کسی ترمیم کے اس خبر کو شائع کس طرح کر دیا، درحقیقت ان تمام اسلامی ملکوں میں جن کا ہندوستانی مسلمانوں سے زیادہ سابقہ رہتا ہے، اردو پوری طرح روشناس ہے، بلکہ ان میں عربی اور فارسی کے بعد اردو ہی کا درجہ ہے، عرب، عراق، ایران اور مصر و شام وغیرہ میں ہزاروں ہندوستانی مسلمان حج و زیارت اور حصول تعلیم کے لیے جاتے ہیں، بہت سے ہندوستانی تاجر تجارت کے سلسلہ میں رہتے ہیں، وسط ایشیا کے سیکڑوں طالب علم ہندوستان کی عربی درسگاہوں میں حصول تعلیم کے لیے آتے ہیں، جو اردو کا تحفہ اپنے ساتھ لیجاتے ہیں، اس لیے اردو ان ملکوں میں اجنبی نہیں ہے، بلکہ وہاں اردو کی تعلیم بھی ہوتی ہے، اس لیے اردو اسلامی دنیا سے ربط و تعلق کا ایک بڑا ذریعہ ہے، مگر جو لوگ ایک سوچی سمجھی ہوئی اسکیم کے مطابق اردو کو مٹانے کے درپے ہیں، ان کے لیے سارے دلائل بے کار ہیں،

اس صوبہ کی حکومت نے بعد از خرابی بسیار اردو کو جو تعلیمی حقوق دیے ہیں، وہ بھی شعبۂ تعلیم

کی اردو دشمنی کی بنا پر پورے نہیں ہونے پاتے، اس سے فائدہ اٹھانے کی صرف یہ صورت ہے کہ خود اردو کے حامی اس کے لیے عملی جد و جہد کریں، اس لیے صوبائی انجمن ترقی اردو نے اسکولوں میں اردو تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ کے داخلہ کی مہم شروع کی ہے، اگر اس کے لیے پوری کوشش کیجائے تو کسی نہ کسی حد تک اردو کو اس کا حق ضرور مل جائے گا، اس لیے اردو علاقائی زبان کی تحریک کی طرح اس مہم کو بھی کامیاب بنانا اردو کے حامیوں کا فرض ہے، اس مہینہ سے نیا تعلیمی سال شروع ہو رہا ہے، اس لیے اصل کوشش کا یہی وقت ہے، ورنہ پھر ایک سال کے لیے موقع جاتا رہے گا،

اس سے پہلے معارف میں اس کا تذکرہ کیا جا چکا ہو کہ ہمارے رفیق سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب پاکستان میں دار المصنفین کی کتابوں کی تجارتی سہولت کی فراہمی کے لیے لاہور اور کراچی گئے تھے، ناظرین کو یہ سنکر خوشی ہوگی کہ حکومت پاکستان نے اس کے لیے پچاس ہزار کا لائسنس دینا منظور کیا ہے، اس خصوصی رعایت کے لیے دار المصنفین گورنر جنرل پاکستان کا خاص طور سے شکر گذار ہے، اور اس سلسلہ میں ان کے پرائیوٹ سکریٹری قدرت اللہ شہاب صاحب، فنانس سکریٹری ممتاز حسن صاحب، حکومت سندھ کے ہوم سکریٹری نیاز احمد صاحب اور ہندوستان کے ہائی کمشنر مقیم کراچی مسٹر سی، سی ڈیسائی کا بھی ممنون ہے جنھوں نے اس کام میں بڑی دلچسپی لی حسن اتفاق سے اس زمانہ میں دار المصنفین کی مجلس عاملہ کے صدر مولانا عبد الماجد صاحب دریابادی کراچی میں گورنر جنرل کے مہمان تھے، اس لیے ان سے اس کام میں بڑی مدد ملی، اگر یہ لائسنس مستقل ہو گیا تو ان شاء اللہ بڑی حد تک دار المصنفین کی مالی دشواریاں دور ہو جائینگی۔

مولانا حاجی مسعود علی صاحب ایک بار فریضۂ حج سے سبکدوش ہو چکے ہیں، اس سال حکومت ہند کیجانب سے حجاج کے وفد کے رکن کی حیثیت سے حج بیت اللہ کیلیے تشریف لیگئے ہیں، اللہ تعالیٰ حج مبرور عطا فرمائے اور مع الخیر واپس لائے۔

مقالات

مینا بازار

از ڈاکٹر نذیر احمد صاحب لکھنؤ یونیورسٹی

(۲)

(سلسلہ کے لیے دیکھیے معارف اپریل ۱۹۵۵ء)

محاکمہ | مصنف مینا بازار کے متعلق جو اختلاف تھے، ان کو میں نے تاریخی ترتیب کے ساتھ بیان کر دیا ہے اب وہ دلائل بیان کیے جائیں گے جن کی بنا پر کسی ایک مصنف کے موافق فیصلہ کیا جا سکے، میرے خیال میں حسب ذیل قرائن ایسے ہیں جن کی بنا پر مینا بازار وغیرہ کو ظہوری کی تصنیف ماننے میں سخت تامل ہے۔

(۱) ظہوری شمالی ہندوستان کبھی نہیں آیا تھا، فیضی نے اس کے بلانے کی بڑی کوشش کی، اور ایک وقت ایسا بھی آیا کہ وہ فیضی کے ہمراہ لاہور آنا بھی چاہتا تھا[1]، مگر برہان نظام شاہ نے آنے نہیں دیا، فیضی کو ظہوری سے جو قلبی تعلق تھا، اور اس کو شمالی ہندوستان بلانے میں جو دلی مسرت اسے تھی، اس کا اندازہ فیضی کے ایک خط سے ہوگا، جس کے چند جملے[2] درج ذیل ہیں:

حضرت مولوی در اشتیاق شما سوختم، چون پادشاہی کنم درد از نہاد بر می آید۔ یارب

---

[1] منتخب التواریخ ج ۳ ص ۲۶۹ [2] رقعات فیضی ص ۸۵

امکانِ ملاقات نیست، اعنی یکبار نوشتید کہ می خواہم جوگی شدہ بیایم، خاطرِ گل شگفت

کاش کہ بیائید۔ بہ آمدن شما می ارزم، دل ما را مجروح فراق خود پسندید، چہ شرح دہم کہ

بہ یاد شما چوں گزارم، حضرت بادشاہ شمارا یاد می کند۔ الخ

وہ ۱۰۰۳ھ تک احمد نگر میں رہا، ۱۰۰۴ھ میں بیجاپور چلا گیا، اور مسلسل ابراہیم عادل شاہ دالی بیجاپور کی مدح کرتا رہا، ایسے حالات میں یہ امر مستبعد معلوم ہوتا ہے کہ اس کو اکبر یا جہانگیر کے قلعے کے زنانہ بازار سے ایسی وابستگی رہی ہو کہ اس نے بغیر دیکھے اس بازار کی تفریحات پر ایک دلچسپ کتابچہ لکھ دیا،

ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ ایسے قرائن موجود ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب اکبری عہد کے بعد لکھی گئی، ظہوری، اکبر سے زیادہ وابستہ تھا، چنانچہ اس کا ایک قصیدہ بادشاہ کی مدح میں بھی پایا جاتا ہے، اور اس کے دربار کے متعدد امرا کی مدح میں اس کی نظمیں موجود ہیں، لیکن جہانگیر سے اس کے تعلقات کم معلوم ہوتے ہیں، اس کی مدح میں کوئی قصیدہ نہ لکھنا اس قیاس کی تائید کرتا ہے، ایسے حالات میں عہد جہانگیری کے زنانہ بازار سے ظہوری کی وابستگی قرین قیاس نہیں۔

اس سلسلے میں یہ بھی عرض کرنا ہے کہ مصنف نے زنانہ بازار کا بیان اس طرح کیا ہے کہ گویا اس نے اسے بہت قریب سے دیکھا ہے۔ ذیل کے جملے ملاحظہ ہوں،

زنانہ بازارے ...... ترتیب یافتہ (ص ۲) عزم سیر ایں نو آئیں ...... باوب می آیند (ایضاً)

نہ خوبی ایں بازار سراپا نگار دیدہ (ص) دریں بازار بے نظیر (ایضاً) ثنا پردازی ایں شہر لطافت بہر (ص ۴۲) نفوس او صاف ایں عشرہ کاملہ صحیفۂ قدر و جلال ستم (ص ۴۳)

جب تک کوئی مضبوط قرینہ ایسا نہ ہوگا جس سے ظہوری کی دلچسپی شمالی ہندوستان کے قلعے وغیرہ سے ثابت ہو سکے، اس وقت تک خواہ مخواہ کسی دکنی شاعر کے سر اس بازار کی توصیف کا سہرا نہیں باندھا جا سکتا،

(۲) کلیاتِ ظہوری کے کسی مخطوطے میں مینا بازار اور پنج رقعہ شامل نہیں، اس کلیات کے سات مخطوطے معلوم ہیں، جن میں نسخۂ رامپور ۱۰۴۲ھ کا مخطوطہ ہے، اس میں ظہوری کی نثری تصنیف میں تینوں دیباچے یعنی سہ نثر اور رقعہ بنام فیضی منقول ہیں (ملاحظہ ہو ظہوری ص ۳۱۰) بانکی پور کے دو نسخوں میں سے ایک میں پنج رقعہ اور مینا بازار شامل ہیں، لیکن اس میں ورق ۴۲۰-۴۲۱ (جو صرف اتنے حصوں کو حاوی ہے) اصل کاتب کے بجائے ایک شخص مسمی ولی محمد نے ۱۲۰۹ھ میں شامل کر دیا ہے (ص ۳۱۳ ببعد) جبکہ اصل نسخہ اس کے قبل کا ترقیمہ ہے۔ امیر الدولہ پبلک لائبریری لکھنؤ کا نسخہ عہد آصفی کے مشہور خطاط حافظ نور اللہ کے قلم کا ہے، اس میں تینوں دیباچے موجود ہیں، مگر اور کسی نثری تصنیف کا ذکر نہیں، اسی طرح علی گڈھ کی لٹن لائبریری میں کلیات کا جو نسخہ ہے، اس میں مینا بازار وغیرہ نہیں ہیں، بوڈلین میں دو[1] مخطوطے پائے جاتے ہیں، ان میں پہلے کی کتابت ۱۰۶۲ھ کی ہے، اس کا کاتب ابن محمد عبد القادر ہے اور اس کے اجزا حسب ذیل ہیں:

دیباچہ نورس، دیباچہ گلزار ابراہیم، دیباچہ خوان خلیل، ترجیع بند، قصائد، ساقی نامہ اور رباعیات، دوسرا مخطوطہ ۱۲۳۹ھ کا لکھا ہوا ہے، جو حسب ذیل اجزا پر حاوی ہے،

دیباچہ گلزار ابراہیم و خوان خلیل۔ رقعہ بنام فیضی۔ ساقی نامہ، مثنوی، غزلیات و رباعیات۔

کلیاتِ ظہوری کے ان نسخوں کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ سہ نثر تو سب میں پائی جاتی ہے، اور رقعہ بنام فیضی بھی بعض میں موجود ہے، جس میں ظہوری کا تخلص صراحۃً موجود ہے، اور مآثر رحیمی[2] وغیرہ میں اس رقعہ کی تفصیل بھی درج ہے۔ اس لیے اس کے متعلق کوئی شبہہ نہیں ہو سکتا، لیکن مینا بازار وغیرہ نہ ان نسخوں میں موجود ہیں، نہ ان میں ظہوری کا تخلص آیا ہے،

---

[1] فہرست بادلے ج ۱ ص ۶۷۲ ببعد [2] ج ۳ ص ۳۹۶

نہ دکن سے متعلق ہے اور نہ کسی تاریخ سے اس کی شہادت بہم پہنچتی ہے، اس لیے ان کا شمار ظہوری کے مصنفات میں نہیں ہو سکتا،

(۳) ملک قمی ظہوری کا خسر تھا، دونوں ۱۵[1] سال تک احمد نگر میں ساتھ ساتھ رہے، پھر بیجاپور میں آخر حیات تک ہمدم و ہمراز رہے، دونوں نے مشترک کتابیں لکھیں، اس کے علاوہ متعدد چیزیں ایک ہی نام سے لکھیں، ظہوری نے جب ابراہیم عادل شاہ کی کتاب نورس کا دیباچہ لکھا تو ملک نے بھی اس کے مقابلے میں ایک نثر لکھی، چنانچہ خود لکھتا ہے[2]:

از ہر گرانہ کنایہ در میانہ و آتش طعنہ در زبانہ کہ ملک چون ظہوری مبنی بر خطبۂ کتاب نورس

...... نثرے متین نتوانست نگاشت باوجود نسبت یگانگی ...... خجلت کردنی بر کجی برمی داشت

وغیرت برد ل دمید ...... لا بد سطرے نثر و نخے نظم ...... از گریبان دل بر داد۔

یہ دیباچہ ملک کے کلیات کے دونوں نسخوں یعنی نسخۂ رام پور اور نسخۂ رائل ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ میں پایا جاتا ہے، جب یہ کام ختم ہو چکا تو دونوں شاعروں نے گلزار ابراہیم[3] ایک بیاض تیار کی، اور پھر اس کا الگ الگ دیباچہ لکھا، ظہوری کا دیباچہ سہ نثر میں نثر دوم ہے اور ملک کا اس کے کلیات کے دونوں نسخوں میں محفوظ ہے، پھر دونوں نے خوان خلیل[4] ایک دوسری بیاض لکھی اور اس پر الگ الگ دیباچے لکھے، ظہوری کا سہ نثر میں نثر سوم اور ملک کا اس کے کلیات کے نسخۂ رام پور میں جزو اول ہے۔

جب ملک نے ظہوری کی سہ نثر کا جواب لکھا تو اس کی اور نثروں کا بھی جواب لکھنا قرین قیاس ہے، خصوصاً مینا بازار تو ایسی تھی کہ اس کے مقابلہ میں ملک ضرور کوئی نثر لکھتا، لیکن اسکے کلیات

---

[1] سنہ ۱۰۰۵ تا ۱۰۲۰ھ [2] کلیات ملک (نسخۂ رائل ایشیاٹک سوسائٹی) ورق ۱۵۳ الف۔

[3،4] ملاحظہ ہو تحقیقی مطالعے ص ۸۹ بعد

میں اس طرح کی کوئی چیز نہیں، اس لیے اس سے اس قیاس کو بڑی تقویت حاصل ہوتی ہے کہ مینا بازار وغیرہ ظہوری کی تصنیفات میں شامل نہیں تھیں،

(۴) ظہوری کی سہ نثر کے طرز میں مختلف لوگوں نے نثریں لکھیں۔ بعضوں نے تو اسی نام سے لکھیں۔ مثلاً زمجری نے سہ نثر زمجری[1] اور ملکاپوری نے سہ نثر آصفی[2] لکھی اور نام تک ظہوری سے لیا، شمس نے بہار عظیم[3] صرف نثر دوم یعنی دیباچہ گلزار ابراہیم کے جواب میں لکھا، اور جس طرح ظہوری نے اپنے ممدوح کی توصیفیں کی ہیں اسی طرح بہار عظیم میں بھی مولف نے اپنے ممدوح کی خوبیاں بیان کی ہیں، نثر خیالی[4] بھی نثر دوم کی نقل ہے۔

ان کے علاوہ بعض لوگوں نے ہو بہو سہ نثر کے طرز کا چربہ اتارنے کی کوشش کی۔ ان میں محمد علی ماہر خاص طور پر قابل ذکر ہے، اس نے گل اورنگ نام کی ایک نثر اورنگ زیب کی مدح میں لکھی اور اس میں ظہوری کا طرز پیش نظر تھا، سرخوش کلمات الشعراء میں لکھتا ہے[5]:

نثر مثل ظہوری پُر مضامین تازہ نوشتہ اند

محمد علی ماہر سرخوش کے استاد تھے، چونکہ سرخوش نے ظہوری کی نثری تصنیف میں صرف سہ نثر کا ذکر کیا ہے، اس لیے "مثل ظہوری" سے صرف سہ نثر کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

ابو طیب ولا نے طرز ظہوری کا چربہ اتارا ہے، اور چونکہ اس کے راوی عبد الجبار صاحب محبوب الزمن[6] ہیں جنھوں نے مینا بازار وغیرہ کو ظہوری کی تصنیف نہیں بتایا ہے، اس لیے طرز

---

[1] و [2] یہ دونوں طبع ہو چکی ہیں [3] اس کا ایک نسخہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ میں محفوظ ہے کل ۱۳۰ ورق پر مشتمل ہے، خاتمہ میں لکھتا ہے: "چہ عجب اگر ظہوری ایں بہار عظیم مزید ...... سال الفت گلزار ابراہیم از نوبل برکندہ، و ثمرہ ...... میوہ کہنہ انگاشتہ، دست از مائدۂ خوان خلیل شستہ" اس مؤلف کے نزدیک بھی ظہوری کے نثری کلام سے مینا بازار وغیرہ خارج تھی، یہ کتاب ۱۰۲۵ھ میں لکھی گئی [4] مصنف فخر الحسن نے نواب صدیق حسن کی مدح میں لکھا ہو [5] [illegible]

ظہوری سے مراد صرف طرز سہ نثر ہے، دولا کی نثر بجواب ظہوری جس کا نام "نثر ولا" ہے، مدراس یونیورسٹی میں موجود ہے۔

ملا طغرا مشہدی ظہوری کے طرز سے بہت متاثر تھا، ابراہیم خلیل نے صحف ابراہیم میں لکھا ہے،[1]

وور بعضے رسائل قدم بر قدم ملا ظہوری راہ می رود، اما سخن شناسان آگاہ می دانند

کہ نزہت بیان وشیرینی ادا غلطے ست کہ بر قامت ملا ظہوری دوختہ اند۔

چونکہ ابراہیم خلیل نے مینا بازار کو بھی ظہوری کی طرف منسوب کیا ہے، اس لیے صاف طور پر پتہ نہیں چلتا کہ ملا طغرا نے کس کتاب کی پیروی کی ہے، مگر ذیل کی مثال سے واضح ہوگا کہ جس طرح ظہوری نے دیباچۂ نورس میں موسیقی کے لوازم کا ذکر کر کے صنعت براعت استہلال پیدا کی ہے، اسی طرح طغرا نے طنبور وغیرہ کے استعمال سے دیباچۂ نورس کی تقلید کی ہے۔[2]

طنبورے بہ بند انگشت طنبور زد کاسہ شماری شراب سرور وقانونے بہ جوے تار قانون درآبیاری باغ نغمۂ داؤد، موسیقارے بہ سرپنجۂ موسیقار در پالائش رنگ گل ترانۂ تازہ، کمانچے بہ تاب گیسوے کمانچہ در آرایش میغ مرغوا بلند آوازہ۔ الخ

نصیرائے ہمدانی نے ظہوری کے دیباچوں کے طرز کی اتباع کی ہے، مؤلف جام جہاں نما رقم طراز ہے:[3]

نصیرا خطبۂ شاہجہاں را بہ طرز دیباچہ ہاے ملا ظہوری بسیار رنگین و با آب و تاب نوشتہ"

جلالائے طباطبائی بھی ظہوری کے طرز سے بہت متاثر تھا، اس نے ساقی نامۂ ظہوری کا دیباچہ بھی لکھا تھا، دیکھیے حسب ذیل اقتباس میں دیباچۂ نورس کی شان پیدا کرنے کی کامیاب کوشش ہے۔[4]

---

[1] صحف ابراہیم ورق ۵۵۷ [2] فردوسیہ طغرا ص ۹-۱۰۰ [3] ورق ۱ (ج ۲) [4] قلمی بیاض رامپور، ورق ۱۰۱-۱۰۳

پیمانہ کشان مصطبۂ عرفان از جوش خم کدۂ حمد نشاے بخشی سرخوش اند کہ ذوق کیفیت رسائی شوقش زبان صراحی را از دہان جام بہ کام رسانیدہ و بہ تلقین لطف اندیش از چاشنی بلند ذکر خفی وجلی نے بہ نوا دمے بہ نشاد و بالا رسیدہ ہا شور افزاے کہ از بیخودی بادۂ ہوش ربا عشق مست ومستور وسرخوش ومخمور ہاے و ہوے مستانہ می زنند وبہ ہواے صفوت کدۂ خلوت قربش صافی نوشان خم خانۂ افلاک بادر روے کشان عالم آب خاک پیالہ می زنند ۔۔۔

ان تفصیلات سے یہ بات پوری طرح روشن ہو جاتی ہے کہ ظہوری کے مقلدین نے صرف سہ نثر کا چربہ اتارنے کی کوشش کی جس سے یہ بات بھی طے ہو جاتی ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک مینا بازار کا طرز ظہوری کے انداز سے متفاوت تھا، مجھے تلاش وجستجو کے باوجود کسی ایسی کتاب کا پتہ چل نہ سکا جو مینا بازار کے جواب میں لکھی گئی ہو۔

(۴) مینا بازار کے مطبوعہ نسخے ارادت خان کی طرف منسوب ہیں، کم از کم چار مطبعے محمدی، مصطفائی، خدائی اور نول کشوری کے نسخے میرے پیش نظر ہیں، جن میں واضح کو مصنف بتایا گیا ہے، اسی طرح بیشتر مخطوطات واضح ہی کے نام سے ملتے ہیں۔

(۵) کیا یہ عجیب بات نہیں کہ گیارہویں صدی کا لکھا ہوا کوئی نسخہ دنیا کے کسی کتب خانے میں نہیں پایا جاتا، ظہوری کی وفات ۱۰۲۵ھ میں ہوئی ہے، اس اعتبار سے اگر مینا بازار ظہوری کی ہوتی تو اس سنہ کے بہت قبل کی تصنیف ہوتی، ایسی حالت میں گیارہویں صدی کے آخر تک اس کے کسی نسخے کا نہ پایا جانا، اس کا ظہوری کی تصنیف ہونا بالکل مشکوک کر دیتا ہے۔

(۶) مینا بازار کو ظہوری کی طرف منسوب کرنے والے مصنفین میں خان آرزو کے علاوہ حسب ذیل فضلا ہیں، ٹیک چند بہار، علی ابراہیم خان خلیل، عبدالرزاق سورتی، غیاث الدین صہبائی، محمد بادشاہ، ان میں سے بہار، غیاث الدین اور محمد بادشاہ لغت نویس ہیں، ان کا بیان

کسی تحقیق کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ جو بات مشہور ہوتی ہے، لغت نویس اسے اپنے یہاں عموماً درج کرلیا کرتے ہیں، کیونکہ ان قدیم وجدید مصنفین کی تعداد جن کو ان کے لغت میں جگہ ملی ہے، کئی کئی ہزار تک ہوتی ہے، اور ایک مصنف خواہ کتنا ہی فاضل کیوں نہ ہو کئی ہزار مصنفین کے ہر واقعۂ زندگی کی تحقیق کیونکر کرسکتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ بعض واقعات میں وہ تلاش و جستجو بھی کرلیتا ہوگا، لیکن سب کے متعلق یہی خوش عقیدگی نہایت مضحکہ خیز ہے، اس لیے ان کے انتساب پر کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، ٹیک چند بہار کی فضیلت میں کس کو کلام ہوسکتا ہے، اور اس کی کتاب بہار عجم کی شہرت و مقبولیت سے کون انکار کرسکتا ہے، لیکن ظہوری کے بارے میں اسے بھی دھوکا ہوا، چنانچہ انگشت بر در زدن[1] کی تشریح کے ضمن میں یہ شعر پیش کرتا ہے،

بہ کاشانۂ باد اگر سر زند پے رخصت انگشت بر در زند

اور کار قدیم[2] کے ضمن کے مندرجہ شعروں کو "نورس پور" سے متعلق بتلاتا ہے، جو صحیح نہیں، یہ اشعار ساقی نامۂ ظہوری میں "تعریف شہر نو[3]" کے ذیل میں آئے ہیں، "یہ شہر نو" برہان نظام شاہ کا تعمیر کردہ تھا[4]، اور نورس پور کی داغ بیل برہان کی وفات کے چھ سال بعد پڑی، بظاہر مولف کی غلط فہمی کی وجہ یہ ہوئی کہ ظہوری نے نورسپور کے بازار کی توصیف کے ضمن میں جو شعر درج کیے ہیں[5]، وہ ساقی نامہ کے ہیں، مگر ان آٹھ اشعار میں بہار عجم میں نقل کیے ہوئے دونوں شعروں میں سے کوئی شعر بھی نہیں ہے، میرے پیش نظر نثر کے مطبوعہ نسخوں کے علاوہ پانچ قدیم قلمی نسخے بھی ہیں۔

اس سے نہ صاحب بہار عجم کی تنقیص مقصود ہے، اور نہ کسی اور لغت نویس کی، بلکہ اس حقیقت کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ کئی ہزار شاعروں کے کلام سے استناد پیش کرنے والے کے لیے یہ ناممکن ہے کہ ساری چیزوں کی تحقیق کرکے لکھے،

[1] ص ۵۔ [2] ص ۵۔ [3] ج ۲ ص ۲۸۲ [4] ص ۴۰، اسکا نام برہان آباد تھا، ملاحظہ ہو فرشتہ ج ۲ ص ۱۵۹ [5] سہ نثر ص ۷۶

ابراہیم خلیل اہم مصنف ہے، مگر اس سے بھی ظہوری کی تصنیف کے متعلق بڑی سخت غلطی ہوئی ہے، اس نے خلاصۃ الکلام[1] میں ملک قمی کی منبع الانہار کے کئی سو شعر ظہوری کے ذیل میں نقل کرکے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ نظم ملک کی نہیں بلکہ ظہوری کی ہے، لیکن میں نے متعدد دلائل سے یہ ثابت کیا ہے کہ منبع الانہار ملک ہی کی ایک مثنوی ہے، جو مخزن اسرار کے جواب میں نظم کیگئی تھی، خود اس نظم میں سیکڑوں ایسے اشعار ہیں جن میں ملک کا تخلص صاف طور پر موجود ہے، اس لیے اس مصنف کی ہر بات اٹل نہیں ہوسکتی، غلطی کا امکان رہتا ہے، اور اس غلطی سے ان کی فضیلت پر حرف نہیں آتا۔

مولانا صہبائی کی علمی فضیلت سے بھی کسی کو انکار نہیں ہوسکتا، ان کو شرح نویسی میں بڑا کمال حاصل تھا، مگر ان کی تحقیق آجکل کے معیار پر پوری نہیں اتر سکتی، اس لیے ظہوری کے سلسلے میں ان سے بھی کئی غلطیاں ہوئیں، مثلاً وہ سہ نثر کے الگ الگ حصوں کو دیباچہ نہیں کہتے، اس کے علاوہ، ظہوری کے تخلص کے سلسلے میں ان کا بیان بے حد دلچسپ ہے[2]، چنانچہ لکھتے ہیں۔

بعضے گویند کہ پیشتر تخلص مصنف خفائی بودہ واز وقتے کہ در خدمت عادل شاہ مشرف شدہ ظہوری یافتہ۔

اگرچہ وہ اس قول کو اپنا قول نہیں بتلاتے ہیں، مگر اس کو تسلیم کرنے کی طرف کچھ مائل ضرور ہیں لیکن بادی النظر میں یہ بیان سراسر غلط معلوم ہوتا ہے، کیونکہ بیجاپور کے قبل کے ہزاروں اشعار ایسے ہیں جن میں ظہوری تخلص موجود ہے، اس کے علاوہ فیضی کی وہ تحریریں موجود ہیں جو ظہوری کے ورود بیجاپور کے قبل کی ہیں، بدایونی ظہوری کے بیجاپور جانے سے قبل سفر آخرت اختیار کرچکا ہے، مگر اس نے ظہوری کا حال اپنی کتاب میں لکھا ہے، اسی طرح امین احمد رازی نے ظہوری کے ورود

[1] ورق ۱۳۸ ابعد۔ اس سلسلے کی بحث ملاحظہ ہو، ظہوری ص ۳۳۰ بعد [2] شرح سہ نثر ظہوری ص ۱۹۹ ،

بیجاپور کا حال ہفت اقلیم میں لکھا ہے، ان واقعات کے بعد صہبائی کے بیان کی کیا حیثیت رہجاتی ہے،
صہبائی کا وہ قول جس میں وہ مینا بازار کو ظہوری کی طرف منسوب کرتے ہیں نقل کیا جاچکا ہے،
اور بہار عجم میں مینا بازار کے ساتھ ظہوری کا نام لکھا جانا، ان تمام قدیم وجدید مصنفین کے خیال کی تردید کرتا ہے جو اسے ارادت خاں واضح کی بتلاتے ہیں، اس لیے میرے خیال میں یہ فیصلہ تحقیق کے معیار پر پورا نہیں اترتا،

مختصر یہ کہ جن مصنفین نے ان کتابوں کو ظہوری کی طرف منسوب کیا ہے، ان میں سے بعض سے خود ظہوری کی متعلق غلطیاں ہوئی ہیں، اسلیے ان کے قول کو بہت زیادہ اہمیت نہیں دیجا سکتی،
اس کے برخلاف مینا بازار کو ظہوری کی تصنیف نہ ماننے والوں میں قدیم تذکرہ نویسوں کے علاوہ چند محقق بھی شامل ہیں، جنھوں نے معقول وجوہ کے ساتھ اپنا خیال ظاہر کیا ہے، خصوصاً مرزا قتیل اور غالب، اگرچہ ان کے اقوال بھی غلطی سے پاک نہیں ہیں، لیکن انھوں نے معقول دلائل پیش کیے ہیں، اور ان کی ہمنوا قدیم مصنفین کی بھی ایک جماعت ہے، اس لیے ان کا قول زیادہ وقیع ہے۔

(۷) ظہوری ایسے بازار سے واقف تھا جس کی تفصیل مینا بازار پر صادق نہیں آتی،
احمد نگر کے ایک بازار کا ذکر ساقی نامہ میں پایا جاتا ہے، جس کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بازار میں بھی عورتیں ہوتی تھیں، مگر عام طور سے صنعت گروں کی دکانیں ہوتی تھیں، جن میں کمان گر، تیرگر، شمشیر گر، صیقلگر اور صباغ خصوصیت کے ساتھ ذکر ہوئے ہیں، پھر بزاز، عطار، زرگر اور جواہر فروش کی دکانوں کا ذکر ملتا ہے، مینا بازار میں بزاز، عطار، اور جوہری کے علاوہ سبزی فروش، حلوائی، تمباکو فروش، تنبولی، میوہ فروش، گل فروش کا بیان ہے، ان دونوں کے انداز بیان، انتخاب الفاظ، تشبیہ واستعارہ وغیرہ میں بڑا فرق ہے، پہلے ساقی نامے[1] کے جستہ جستہ اشعار پیش کیے جاتے ہیں:

[1] ۱۲۱۵ بیعہ

چہ گویم ز آئین بازارہا ... ز بازارہا تازہ گلزارہا
بہ طول مقالات شیدائیاں ... بہ عرض خیالات سودائیاں
ز بس زیور و زیب رشک سپہر ... بروج دکاکیں پر از ماہ و مہر
برآوردہ در چار سو عشوہ جوش ... بگرداب صد کشتی صبر و ہوش
تماشا یکے و ہزار آرزو ... ز ہنگامہ بندان ایں چار سو
پر از دستش چار رکن جہاں ... گرو بردہ از چار فصل زماں
غلط چار سو بر زبانم گزشت ... کہ راہش چو راہ بہشت است ہشت
کہ دیداست مرکز بدیں دستگاہ ... کہ پرکار دورش ندارد نگاہ
نمی داشت گر آسماں ایں زمیں ... نمی داشت انگشترینش نگیں
ز دہ حلقہ بر دور او کارواں ... متاع جہاں دار دش درمیاں
بروے ہم افتادہ کالا و رد ... میاں گیری کرد سودا ورد
بصد زیب و زیور عروس ہنر ... ز دکان صنعت گراں جلوہ گر
کمانگر خم ابروے دلبراں ... نشانیدہ در خانہاے کماں
خدنگ آنچناں تیر گر کردہ ساز ... کہ سوفار در زہ دہن کردہ باز
ز شمشیر گر کردہ براں حسام ... در انگار کے کار خصماں تمام
ز صیقل گراں عکس آئینہ ہا ... دم صبحدم چیدہ در سینہ ہا
ز صباغ کز باغ گیرد خراج ... تلون تصرف کناں در مزاج
ز بزاز گل کردہ گلزار سود ... وز و گرم گردیدہ بازار سود
کشادہ خز دیبا تنگ تنگ ... ز ہر رنگ بر روے ہم رنگ رنگ

زعطار آں نافہ بند شمال | کہ در جیب خورد پیچ ناف غزال
زتزئیں دکانچۂ زرگری | مرصع نگہ دیدۂ مشتری
چناں نو شد از زرگراں قدر سیم | کہ شد پارۂ زہرہ کار قدیم
جواہر فروشاں بکنج دکاں | زبس مایہ تل کردہ دریا دکاں
زمرد زہر نگی چتر شاہ | براقعی خراماں فرو بستہ راہ

بیجاپور میں بھی بازار لگتا تھا، اور اسد بیگ نے اس بازار کے جو چشم دید حالات لکھے ہیں وہ یہ ہیں:[1]

بازار بہت وسیع تھا، ۳۰ گز چوڑا اور تقریباً دو کوس لمبا ہوگا، ہر دکان کے سامنے ایک خوبصورت ہرا بھرا درخت تھا، اور تمام بازار نہایت صاف ستھرا تھا، اس میں ایسے نفائس تھے جو کسی دوسرے شہر میں دیکھے گئے نہ سنے، اس میں بزاز، جواہر فروش، صنعت گر، شراب فروش، نانبائی، میوہ فروش کی دکانیں تھیں، پورے بازار سے روشناس کرانے کے لیے ایک حصہ کا تفصیلی بیان دیا جاتا ہے،

جواہر فروش کی دکان میں ہر قسم کے جواہرات موجود تھے، انواع و اقسام کی چیزیں از قسم خنجر، چاقو، آئینہ، گلو بند اور رنگ برنگ کی چڑیاں توتے، فاختے، مور وغیرہ قیمتی جواہرات سے مرصع قرینے سے الماریوں اور خانوں میں تہ بتہ سجی ہوئی تھیں، اس دکان کی بغل میں نانبائی کی دکان تھی، اس میں ہر قسم کے کھانے قرینے سے لگے ہوئے تھے، کتاں فروش کی دکان میں رنگ برنگ کے کپڑے الماریوں میں بڑے سلیقہ سے چنے ہوئے تھے، اس کے بعد بزاز کی دکان تھی ....

[1] وقائع اسد بیگ، ایلیٹ ج ۶ ص ۱۶۳-۱۶۴

اس کی بغل میں عطار کی دکان تھی، جس میں طرح طرح کے چینی کے برتن، قیمتی بلور کی بوتلیں، شیشیاں اور پیالے عمدہ قسم کے عطر سے پُر، الماریوں میں سلیقے سے سجے ہوئے تھے، دکان کے سامنے بڑے بڑے مرتبانوں میں دو آتشہ عرقیات تھے، اس دکان سے متصل میوہ فروش کی دکان تھی، جس میں ہر قسم کے میوے اور مٹھائیاں از قسم پستہ، اخروٹ، مصری، بادام وغیرہ بھری ہوئی تھیں، دوسری طرف شراب فروش کی دکان تھی، جہاں گانے اور ناچنے والے (مرد) اور خوبصورت عورتیں جواہرات سے لدی ہوئی موجود رہتیں، اور ہر قسم کے کھیل تماشے دکھانے کے لیے آمادہ رہتیں، قصہ کوتاہ، تمام بازار میں شراب، حسن، ناچ، تفریح، خوشبو، جواہرات، اشیاء خوردنی کی فراوانی تھی، .... غالباً دنیا میں کوئی مقام اس سے زیادہ دلفریب نظارہ پیش نہیں کر سکتا۔

بیجاپور کے اس بازار میں شمالی ہند کے زنانہ بازار کی طرح گلفروش، تنبولی اور سبزی فروش کی دوکانوں کا نہ ہونا بتلاتا ہے کہ زنانہ بازار کا مولف ظہوری سے مختلف ہے، جب احمد نگر اور بیجاپور کے بازار میں تمباکو فروش وغیرہ کی کوئی خاص اہمیت نہ تھی، تو ظہوری نے شمالی ہند کے بازار کے لیے تمباکو فروش، حلوائی اور تنبولی کا شمول کیوں ضروری قرار دیا۔

نورس پور کے بازار کے بارہ میں سہ نثر میں چند مختصر جملے ہیں،[1] اور اس کے بعد ساقی نامے کے آٹھ شعر نقل کیے گئے ہیں، مگر ان میں اور مینا بازار میں کسی خاص قسم کی نسبت ظاہر نہیں ہوتی،

(۸) ظہوری کی تینوں نثریں جو تین دیباچوں پر مشتمل ہیں، بڑی دقفے کے درمیان لکھی گئی ہیں، دیباچۂ نورس سب سے متقدم ہے، کیونکہ اس کا ذکر دیباچۂ گلزار ابراہیم میں موجود ہے، اس کے بعد دیباچۂ گلزار ابراہیم لکھا گیا، چنانچہ اس کا ذکر دیباچۂ خوان خلیل (نثر سوم) میں پایا جاتا ہے،

[1] صفحہ ۷۷

ظہوری ۱۰۰۰ھ میں بیجاپور گیا ہے، اور دیباچہ گلزار ابراہیم میں بادشاہ کی عمر تیسرے عشرے میں بتلائی گئی ہے، اس کی پیدایش ۹۷۹ھ میں ہوئی، اس حساب سے اس دیباچہ کی تکمیل ۱۰۰۰ھ کے کچھ قبل ہوئی ہوگی، اور اس سنہ سے بہت پہلے دیباچہ نورس لکھا گیا ہوگا، چند قرائن کی بنا پر دیباچہ نورس کا سنہ ۱۰۰۵ھ اور دوسرے کا ۱۰۰۷ھ متعین ہوتا ہے، تیسرے دیباچے میں ظہوری نے اپنی عمر ۷۰ سال بتلائی ہے، چونکہ اس کی پیدایش ۹۴۴ھ کے قریب ہوئی تھی، اس لیے اس دیباچہ کو ۱۰۱۴ھ کے قریب کا سمجھنا چاہیے،

ابتدا میں عرض کیا جاچکا ہے کہ مینا بازار عہد اکبری کے خاتمے کے بعد ہی لکھی جاسکی ہوگی، یعنی اس کتاب کی تکمیل ۱۰۱۵ھ کے قبل نہیں ہوسکتی، اگر یہ ظہوری کی تصنیف ہوتی تو یہ دیباچہ خوان خلیل کے کچھ ہی زمانے کے بعد کی ہوتی،

ہم عرض کر چکے ہیں کہ ظہوری نے دیباچہ خوان خلیل میں نورسپور کے بازار کے ضمن میں ساقی نامے کے وہ اشعار درج کیے ہیں، جو برہان نظام کے نو تعمیر شہر کے موقع پر لکھے گئے تھے، ساقی نامے کے متعدد جگہ کے اشعار اس دیباچے میں مختلف جگہوں پر نقل کر دیے گئے ہیں، مثلاً صفحہ ۶۵ کے ۴ شعر شدہ است الخ ساقی نامے کے صفحہ ۱۱۸ سے لیے گئے ہیں، صفحہ ۶۶ کے ۵ شعر ندار غم الخ صفحہ ۱۱۱-۱۱۴ سے ماخوذ ہیں، صفحہ ۶۷ کے ۱۱ شعر صفحہ ۱۲۱-۱۲۳ سے منقول ہیں، پہلا شعر البتہ کچھ بدل دیا گیا ہے، صفحہ ۶۰ کے ۴ شعر صفحہ ۱۱۲ سے لیے گئے ہیں، صفحہ ۶۹ کے پہلے تین شعر بھی صفحہ ۱۱۲ کے ہیں، اور دوسرے حصے کے تین شعروں میں سے پہلا صفحہ ۱۱۲ کا اور دوسرے تیسرے صفحہ ۱۱۹، ۱۲۰ کے ہیں۔ صفحہ ۷۰ کے ۱۰ شعر صفحہ ۱۱۹-۱۲۰ کے ہیں۔ صفحہ ۷۷ پر ملک قمی کی تعریف کے ۱۲ شعر ساقی نامے میں لکھے جاچکے تھے (ملاحظہ ہو ۱۲۸-۱۲۹) میں ۷۹ کے دو شعروں سے ایک شعر صفحہ ۱۲۷ پر ہے، ص ۷۹، ۸۰ کے پانچ شعر صفحہ ۱۱۸ کے ہیں، صفحہ ۸۱ کی مثنوی ساقی نامے کے صفحہ ۲۱۱ پر آئی ہے۔ صفحہ ۸۲ کے سب شعر ساقی نامے

کے ہیں، ملاحظہ ہو صفحہ ۱۳۰-۱۳۱، ۲۱۹، ۱۴۶-۱۴۷ (گو مختلف جگہوں کے ایک ساتھ کر دیے گئے ہیں)

صرف یہی نہیں بلکہ اس دیباچہ کے قصیدے اور رباعیوں اور قطعہ کے اشعار بھی کلیات سے ماخوذ ہیں، جو اس بات کا پتہ دیتے ہیں کہ یہ اشعار کسی دوسرے موقع پر لکھے گئے تھے، جو ظہوری نے ضرورتاً یہاں ثبت کر دیے،

جب نورس پور کے بازار کے لیے ساقی نامے کے اشعار جو تقریباً ۱۲ برس قبل نظم ہوئے تھے، لیے گئے تو پھر مینا بازار میں، جو اسی زمانہ میں لکھی گئی، یہ اشعار کیوں نہیں نقل کیے گئے، اس سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مینا بازار اور سہ نثر کے مصنف کے طبائع میں بڑا فرق ہے۔

(۹) ظہوری اپنی تمام تصانیف نظم و نثر میں اپنی شخصیت کو پوری طرح نمایاں کر دیتا ہے، لیکن مینا بازار کے مولف نے ہر چیز پر بڑا سخت پردہ ڈال رکھا ہے، نہ تخلص آیا ہے، نہ کسی ممدوح کا ذکر ہے، نہ کسی اور جگہ کا نام ملتا ہے، نہ زمانے کی طرف اشارہ ہے، اس لیے جب تک کوئی خاص وجہ نہ بتائی جائے، یہ کیونکر مانا جاسکتا ہے کہ مولف مینا بازار اور ظہوری جنکے مزاج میں نمایاں فرق ظاہر ہوتا ہے، ایک ہی شخص ہیں،

شہادتِ کلام اوپر دکھایا جاچکا ہے کہ واقعاتی و خارجی شہادت کی رو سے مینا بازار ظہوری کی تسلیم نہیں کی جاسکتی، اب اس کے دوسرے اہم پہلو یعنی شہادت کلام سے بحث کی جاتی ہے، یہ ایک ایسا ذریعہ ہے جس کی رہنمائی میں ہم کسی قطعی فیصلے پر پہنچ سکتے ہیں،

جس طرح انسان شکل صورت، رنگ بو، اخلاق و طبائع میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اسی طرح اظہار خیال اور ادائے مطلب میں ایک دوسرے سے متفاوت ہیں، اگر ایک ہی عہد کے دو انشا پرداز لیے جائیں تو ان دونوں کے ادائے مضمون، انتخاب الفاظ اور اسلوب کلام میں نمایاں فرق ہوگا، ہر مصنف خواہ وہ کسی پایہ کا ہو الفاظ کا ایک خاص ذخیرہ رکھتا ہے، جسکے ذریعہ وہ اپنے مطالب ادا کرتا ہے، اس ذخیرے میں بعض الفاظ، تراکیب، محاورات، کنایات

تشبیہات، استعارات، صفات مصنف کے نزدیک زیادہ مقبول و مطبوع ہوتے ہیں، اس لیے وہ ان کا استعمال بالارادہ یا بلاارادہ زیادہ کرتا ہے، اور وہ اس کے روزمرہ میں داخل ہو جاتے ہیں۔

جس طرح ایک مصور کسی شخص کی ظاہری شکل و صورت اور خد و خال رنگوں کے ذریعہ دکھا سکتا ہے، اسی طرح ایک محقق یا ناقد کسی مصنف کے ان تمام خصائص کی جو اس کی تصنیف کے خصوصی خد و خال ہیں، سراغ رسانی کر سکتا ہے، اس لیے اب ہم کو سہ نثر اور مینا بازار کے خصوصی خد و خال کے موازنہ پر بحث کرتے ہیں، اس سلسلے میں ذیل کے معروضات قابل توجہ ہیں،

(۱) ظہوری کی تصنیفات میں حمد و نعت کا باقاعدہ التزام ہوتا ہے، چنانچہ سہ نثر کی تینوں نثروں میں جو بطور دیباچہ کے ہیں، ان میں بھی حمد و نعت موجود ہے، دیباچہ نورس[1] میں خدا کی حمد جس خوبصورت پیرایہ میں کی گئی ہے، وہ پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے،

سرود سریان عشرت کدۂ قال کہ بنورس سرابستان حال کار کام و زبان ساختہ بشہد ثنائے صانع عذب البیان اند کہ چاشنی نغمہ ہائے شکریں در رگ و پے نے دوانید" الخ

دیباچہ گلزار ابراہیم[2] کی ابتدا حمد سے ہوتی ہے، اور اس میں بڑی معنی آفرینی پائی جاتی ہے،

خرمی چمن سخن بطراوت حمد بہار پیرائے ست کہ گلزار ابراہیم در رخسار یوسف طلعتان نمرود نخوت رسانیدہ،

دیباچہ خوان خلیل[3] میں ایک رباعی کے بعد نثر کے ایک جملے میں خدا کی تعریف موجود ہے،

اس کے برخلاف زنانہ بازار کا مولف حمد و نعت کے بغیر زنانہ بازار کی آرایش کی خوشخبری سے اپنی کتاب شروع کرتا ہے[4]،

عصمتیان روش حیا پرور خلوتیان عفت کوش پاک نظر را مژدہ باد،

---

[1] سہ نثر ص ۲ [2] ص ۴۴ [3] ص ۴ [4] ص ۲

کیا اس سے دونوں مصنفین کے طبائع کا اختلاف ظاہر نہیں ہوتا،

(۲) ظہوری سہ نثر کی تینوں نثروں کے خاتمے میں بڑے التزام کے ساتھ دعائیہ فقرے لکھتا ہے جن میں بڑی ندرت و لطافت ہے، دیباچہ نورس کے آخر کے فقرے ملاحظہ ہوں[1]،

"بتقریب ایں دعا یاد آمد کہ اطناب نہ از ادب است بزمزمہ دعائے اختتام دم نوازش اثر اہتمام واجب و لازم دانست فقرات دعائیہ ہاز کاسۂ طنبور خورشید تا رشعاعی دردمیدن است نسیم نغمہ از مہب مجلس خدایگانی در وزیدن باد و تا بر قانون سخن تار نفس نواختہ مضراب زبان است ترانۂ ثنائے جہاں بانی ذخیرۂ کام و زبان جہانیاں باد،"

اس کے بعد تین شعر کا ایک قطعہ ہے جس کا حسن قابل داد ہے۔

تا دو معنی بہر لفظ چنگ و قانون آورند
لفظ پرداز ان معنی ساز در بزم بیان

باز اقبالش بہ صید ملک رنگین چنگ باد
تار چنگ عشرتش بادا رگ بستن در امان

ہم بر آہنگ ثنایش نغمۂ قانون دہر
ہم بروفق دعایش رسم و قانون زبان

زیں دعا ہا بر اجابت منت بسیار باد

دیباچہ گلزار ابراہیم کا خاتمہ ملاحظہ ہو[2]:

اما چوں آخر سکوت عجز مہر دہان سخن خواہد بود، دعا ہم احرام کعبۂ اختتام بستہ

گو اجابت لب بہ آمین باز کن

اس کے بعد ایک دعائیہ غزل ہے،

دیباچہ خوان خلیل میں لکھتا ہے[3]:

اگر کسے از ینہا گوید ہمیشہ در ابتدا ید- او لی اختتام می نماید- بریں دعا ختم گردد

---

[1] ص ۲۳ [2] ص ۴۴ [3] ص ۴۸

تا دریں مہماں سرا خوانِ خلیل آید بیاد میزبان خلق ابراہیم عادل شاہ باد

اس کے مقابلے میں مینا بازار کے خاتمے کی عبارت ملاحظہ ہو:

دریا دریا جواہر محامد بلند و مناقب ارجمند ش سبکروحانہ بالماس تفکر سفتم دگراں جانی

را کہ از دیر باز گریباں گیر روزگارم بود دعا گفتم

ظہوری نے خاتمے اور دعا میں جو نکتے پیدا کیے ہیں وہ مینا بازار کے 'دعا گفتم' کے فقرے میں کہاں پائے جا سکتے ہیں، ظہوری کی تینوں نثروں میں لفظ اختتام موجود ہے، جو مینا بازار میں نہیں پایا جاتا، تینوں نثروں کا خاتمہ اشعار ہی پر ہوا ہے، مینا بازار میں اشعار سرے سے مفقود ہیں۔

(۳) ظہوری ہر نثر کے ساتھ اتنی نظمیں شامل کرتا ہے کہ بعض اوقات نظم کا حصہ زیادہ ہو جاتا ہے، بالعموم وہ ہر موقع کے لیے تازہ نظمیں کہتا ہے، چنانچہ رقعۂ ظہوری بنام فیضی میں بھی بہت سے اشعار ہیں جن میں اکثر اسی کے لیے لکھے گئے ہیں، رقعہ بنام عماد خاں میں بھی اشعار کی تعداد کافی ہے، دیباچۂ نورس میں بھی نظموں کی کمی نہیں، دیباچہ گلزار ابراہیم میں ابراہیم عادل شاہ کی توصیف درج ہے۔ پہلے مختصر سی نثر ہے، پھر بڑے التزام کے ساتھ ایک مثنوی لاتا ہے جس میں نو شعر ہوتے ہیں، اس طرح اس کے کل اشعار ملا کر نثری حصے سے شاید ہی کم ہوں۔ دیباچہ خوانِ خلیل میں مثنوی، قصیدہ اور رباعی وغیرہ کی وافر تعداد ہے۔ حالانکہ اس حصے کے اشعار پہلے کے کہے ہوئے ہیں، لیکن وہ نظم شامل کرنے کا ایسا عادی ہو چکا ہے کہ پرانے اشعار شامل کر کے اپنے ذوق کو پورا کرتا ہے۔ غالب اور صہبائی کے درمیان جو مکالمہ ہوا تھا، اس میں غالب نے اسی پہلو پر زیادہ زور دیا ہے، جس کو آپ اس سے قبل ملاحظہ کر چکے ہیں،

(۴) مینا بازار میں صفت و صفت اور مضاف و مضاف کی حسب ذیل صورتیں

قابل توجہ ہیں:

(ا) لفظ مفرد یا مرکب اور اس کی صفت لفظ مرکب پھر ان کی صفت ایک دوسرا لفظ مرکب،

عصمتیان رد پوش حیا پرور (ص۲)

موصوف (لفظ مفرد) صفت (لفظ مرکب)

موصوف صفت (لفظ مرکب)

(ص۲) زنانہ بازار سے مالا مال نظر فریب دلنشین تمام

اضافت مقلوب

یا موصوف (لفظ مرکب) صفت

موصوف صفت

(ب) لفظ مفرد موصوف، صفت لفظ مرکب، مجموعہ موصوف ایسی صفت کے ساتھ جو تین لفظوں سے بنا ہو، جن میں پہلا مضاف، دوسرا مضاف الیہ، تیسرا مضاف اور آخری دونوں مضاف الیہ بھی ہوں)

گلزار جاوید بہار غیرتِ روضۂ رضواں (ص ۴)

مضاف مضاف الیہ

موصوف صفت مضاف مضاف الیہ

موصوف صفت

(ج) تین مضاف کی مثال ملاحظہ ہو:

بہائے گوہر اشک بے دلاں (ص ۸)

مضاف مضاف الیہ

مضاف مضاف الیہ

مضاف مضاف الیہ

(د) تین مضاف اور ایک صفت موصوف کی مثال:

گاہِ تماشائے گوہر آبدار غلطان (ص ۹)

موصوف صفت

مضاف مضاف الیہ

مضاف مضاف الیہ

مضاف مضاف الیہ

(ی) چار مضاف کی مثال،

کمر شکستۂ ہزار کوہ بار حسرتِ او

مضاف مضاف الیہ

مضاف مضاف الیہ

مضاف مضاف الیہ

مضاف مضاف الیہ

(ف) تین مضاف مذکور ایک مضاف متصل یا محذوف مع ایک فک اضافت،

رخسار نور پاش لعل شب چراغش (ص ۱۰)

فک اضافت

مضاف الیہ (محذوف یا متصل) مضاف

مضاف مضاف الیہ

مضاف مضاف الیہ

مضاف مضاف الیہ

(گ) چار مضاف اور ایک صفت موصوف کی مثال،

رشک افزائے تجلی کدۂ طور دیدۂ نابینائے مادر زاد (ص ۱۰)

موصوف صفت

مضاف مضاف الیہ

مضاف مضاف الیہ

مضاف مضاف الیہ

مضاف مضاف الیہ

(ج) ایک اسم موصول اور چار صلہ جو اسم فاعل واقع ہوئے ہیں (ص ۷)

آں یاقوت لب۔ گوہر دنداں۔ مرجان پنجہ صدف دہاں

اسم فاعل اسم فاعل اسم فاعل اسم فاعل

اسم موصول صلہ صلہ صلہ صلہ

ظہوری کے یہاں[ل] ج کی ایک مثال، اور ا کی بھی چند مثالیں مل جائیں گی، مگر بقیہ اور کی مثالیں نہیں پائی جاتی ہیں،

ا کی مثال

رخسار یوسف طلعتاں نمرود نخوت (ص ۲۴)

موصوف صفت

موصوف صفت

ل دیباچہ نورس کے اس فقرے میں نمک تار طنبور ترکاں لفظ تار الحاقی ہے، اسی دیباچہ کے ص ۱۹ پر مطبوعہ نسخے میں ایک فقرہ اس طرح آیا ہے؛ استادگاں پایۂ سریر خلافت مصیر عرش نظیر، مگر قلمی نسخوں میں خلافت مصیر محذوف ہے، دیباچہ خوان خلیل کے مطبوعہ نسخے کے ص ۸۲ پر ایک فقرہ اس طرح آیا ہے: "برق سناں آفت خرمن آفتاب منیر" مگر رامپور کے نسخے میں منیر محذوف ہے۔

ج کی مثال

قانونِ سخن تارِ نفس (ص ۲۳)

مضاف مضاف الیہ

مضاف مضاف الیہ

مضاف مضاف الیہ

کیا اس بین فرق کے بعد دونوں مصنفین الگ الگ نہیں ہیں،

(۵) ظہوری کی سہ نثر میں تکرار لفظی (بمعنی کثرت) کی مثالیں حسب ذیل ہیں:

خلق خلق	ص ۷	تودہ تودہ	ص ۶۹
چمن چمن	"	پشتہ پشتہ	" "
باغ باغ	۱۳"	خیاباں خیاباں	" ۷۰
مصر مصر	"	رسالہ رسالہ	" ۸۴
سطر سطر	۱۹"		
صفہ صفہ	" "		

دیباچہ دوم میں اس کی کوئی مثال نہیں، (باقی)

خلفائے راشدین

اس میں خلفائے راشدینؓ کے ذاتی حالات و فضائل مذہبی اور سیاسی کارناموں اور فتوحات کا مفصل بیان ہے۔

طبع سوم: قیمت :- عہ "مینجر"

"وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا"
کی
صحیح تاویل

از مولوی ضیاء الدین صاحب اعظمی

کلام مجید کی جن آیات کی تاویل میں مفسرین کا زیادہ اختلاف ہے، ان میں ایک آیہ "وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا" بھی ہے اس آیت کی صحیح تاویل کی تحقیق میں مندرجہ ذیل امور بحث طلب ہیں

ا۔ "کم" کی ضمیر کا خطاب کن لوگوں کی جانب ہے؟

ب۔ لفظ "ورود" کے کیا معنی ہیں؟

س۔ ما بعد کی آیت "ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا" میں "ثم" کیسا ہے اور آیت کا کیا مفہوم ہو سکتا ہے،

ج۔ اس سلسلہ کی بعض حدیثوں کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے،

قبل اس کے کہ آیت بالا کا صحیح مفہوم اپنے خیال کے مطابق بیان کیا جائے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل تفسیر کے اقوال بھی نقل کر دیے جائیں ——— یوں تو یہ آیت متاخرین و متقدمین سب کے یہاں معرض بحث بنی رہی ہے لیکن یہ حقیقت ہے کہ متاخرین نے بالعموم متقدمین ہی کی پیروی کی ہے اس لیے اجمال و اختصار کے پیش نظر سب سے مقدم تفسیر "جامع البیان" المعروف بہ تفسیر ابن جریر

کے حوالے سے سلف کے اقوال کا ماحصل نقل کیا جاتا ہے،

ابن جریرؒ نے اقوالِ سلف نقل کرنے سے پیشتر خود آیت کا مفہوم یوں بیان کیا ہے۔

"لوگو! تم میں سے (کفار و مومنین) ہر ایک کو جہنم میں وارد (داخل) ہونا ہے، اور اے محمدؐ ان سارے لوگوں کو جہنم میں داخل کرنا آپکے رب کا ایسا اٹل اور حتمی فیصلہ ہے کہ جسے اس نے ام الکتاب میں لازم اور واجب قرار دیا ہے۔"

پھر "ورود" کے معنی میں اہلِ تاویل کے اختلافات بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں،

عبداللہ بن عباسؓ اور نافع بن الازرقؒ کے درمیان اس آیت پر مباحثہ ہوا تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ورود سے دخول مراد ہے حضرت نافعؒ نے انکار کیا تو ابن عباسؓ نے یہ آیتیں پڑھیں:

إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ — تم اور تمہارے معبودان باطل جہنم کے ایندھن ہو،

حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ — تم اس میں داخل ہونے والے ہو،

پھر یہ آیت پڑھی

يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ — قیامت کے دن وہ اپنی قوم کے آگے ہوگا اور انھیں دوزخ میں لیجاکر داخل کردیگا، پس کتنا برا گھاٹ ہے وہ جس پر یہ لوگ اتریں گے،

. . . .

اور دریافت کیا کہ یہ ورود ہے یا نہیں،

عطا ابن ابی رباح سے روایت ہے کہ ابو راشد الحروری نے معارضۃً یہ آیت پڑھی،

لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا — جہنم کی آہٹ[1] (مخفی آواز بھی) نہ سنیں گے،

[1] ترجمہ کرنے کے بعد مولانا آزاد اور ڈپٹی نذیر احمد کا ترجمہ دیکھا تو اس میں بھنک اور بھنگ تھا جو زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے پھر استشہاداً وہی آیتیں تلاوت کیں جو اوپر گزر چکی ہیں اور یہ آیت بھی پڑھی کہ

نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا — مجرموں کو دوزخ کی طرف پیاسا ہانک کر لیجائیں گے،

اس معنی کی کئی ایک روایتیں نقل کی ہیں جن کا منشا صرف یہ ہے کہ ورود سے دخول مراد ہے، اور "کُم" کی ضمیر کا خطاب عام ہے، مومن و منافق، کافر و مشرک، نیک و بد سب کو شامل ہے۔

۲۔ بعض دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ ورود سے مراد مرور ہے، یعنی جہنم پر سے سب کو گذرنا ہوگا، چنانچہ قتادہؒ سے روایت ہے:

عن قتادة فی قوله "وان منکم الا واردها" یعنی جہنم مر الناس علیها — (یعنی وان منکم الا واردها کا مفہوم یہ ہے کہ جہنم پر سے سارے لوگ گذریں گے۔

اس روایت سے زیادہ تصریح ابو الاحوص کی روایت میں ہے کہ جہنم پر تلوار کی دھار کی طرح کا تیز راستہ ہوگا تو پہلے طبقہ کے لوگ بجلی کی طرح تیزی سے اس پر سے گذریں گے، اور دوسرا طبقہ آندھی کی طرح، تیسرا طبقہ بہترین گھوڑوں کی طرح اور چوتھا طبقہ بہترین چوپایوں کی طرح سے گذرے گا، اور ملائکہ "اللھم سلم سلم" کہیں گے۔

۳۔ ان ہی ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ان کے شاگرد عکرمہؒ سے روایت ہے کہ ورود کے معنی دخول کے ہیں اور خطاب صرف کفار کی طرف ہے،

۴۔ ابن زید وغیرہ سے روایت ہے کہ ورود مومن سے مراد مرور اور ورود کفار سے مراد دخول ہے،

۵۔ حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ سے روایت ہے کہ ورود مومن سے مراد وہ بیماریاں اور پریشانیاں مراد ہیں جو ایک مرد مومن کو دنیا میں لاحق ہوتی ہیں، یہ اور بعض ایسے ہی اقوال نقل کرنے کے بعد علامہ موصوف فرماتے ہیں،

واولی الاقوال فی ذلک بالصواب قول من قال یردھا الجمیع ثم یصدر عنھا المؤمنون فینجیھم اللہ ویھوی فیھا الکفار

ان اقوال میں سب سے زیادہ صحیح قول ان لوگوں کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تمام لوگ جہنم میں داخل ہوں گے، پھر مومنین اس سے نکل پڑیں گے اور اللہ انھیں نجات دیگا، لیکن کفار کو اسی میں باقی رکھے گا۔

اس ترجیح کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ کثرت سے احادیث اسی کی تائید کرتی ہیں، یوں تو انھوں نے اس سلسلہ میں بہت سی حدیثیں نقل کی ہیں لیکن ایک حدیث جو بہت مشہور اور صحاح کی ہے وہ یہ ہے:

لایموت لاحد من المسلمین ثلثۃ من الولد فتمسہ النار الا تحلۃ القسم

کسی ایسے مسلمان کو جہنم کی آگ نہیں چھو سکتی جس کے تین بچے مرگئے ہوں، مگر قسم کو حلال کرنے کے لیے۔

اہل تفسیر کا خیال ہو کہ اللہ تعالی نے جو "حتماً مقضیا" فرمایا ہے، اس کی اس حدیث میں تحلۃ القسم کہکر توضیح و تشریح کی گئی ہے، ان کے خیال کے مطابق حضرت حفصہؓ کی روایت سے اس کی مزید توثیق ہوتی ہے:

لا یدخل النار احد شھد بدرا والحدیبیۃ فقالت حفصۃ الیس اللہ یقول وان منکم الا واردھا فقال رسول اللہ ثم ننجی الذین اتقوا

آپ نے فرمایا کہ بدر اور حدیبیہ میں شریک ہونیوالا کوئی شخص بھی جہنم میں داخل نہ ہوگا، تو حضرت حفصہؓ نے کہا کیا اللہ تعالی نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ "وان منکم الا واردھا" آپ نے کہا کہ لیکن وہیں یہ بھی تو ہے کہ ثم ننجی الذین اتقوا،

حافظ ابن کثیر نے بھی جو بالعموم علامہ ابن جریر کے اقوال کی پیروی کرتے ہیں، تقریباً اسی قسم کی

مگر اس سے مختصر بحث کی ہے، اور اسی عام و مشہور تاویل کو اختیار کیا ہے۔

امام رازیؒ نے حسب عادت دونوں فریق ..... (عام و خاص ماننے والوں) کے دلائل نقل کیے ہیں، لیکن ان کی بحث کچھ اس قدر الجھی ہوئی ہے کہ ہر شخص صحیح و سقیم کا آسانی سے پتہ نہیں لگا سکتا، امام صاحب کا رجحان معلوم کرنے میں بڑی زحمت معلوم ہوتی ہے

اسی طرح اکثر اہل ترجمہ و تفسیر نے بھی اسی معنی کو اختیار کیا ہے، ابن جریرؒ کے متعدد اقوال کے ذکر کے بعد اب اگر آیت کی کوئی اور تاویل اختیار کی جائے اگرچہ ہم کوئی ایسی تاویل نہ کریں گے جو سلف کے معتقدات کے یکسر خلاف ہو، لیکن اگر کوئی دوسری تاویل کی بھی جائے جب بھی ہم پر کوئی الزام نہیں لگایا جا سکتا، کیونکہ خود سلف کے درمیان اس باب میں اختلاف موجود ہے، اور یہی اختلاف ہمارے لیے موجب رحمت بنا، اور یہ حقیقت ہے کہ کسی آیت کی تاویل پر عدم اجماع اس امر کی دلیل ہے کہ اس میں وسعت کا دروازہ کھلا ہوا ہے، اور فکر و نظر کی اگر کوئی جداگانہ راہ اختیار کر لیجائے تو یہ قطعاً مذموم نہ ہوگا بشرطیکہ تدبر قرآن کی اس نئی راہ میں صحیح اصول تفسیر کو نظرانداز نہ کیا گیا ہو۔

ہماری تاویل ہمارے نزدیک "کُم" کا خطاب عام نہیں ہے، بلکہ اس سے صرف کفار اور مشرکین ہی مراد ہیں، نیز ورود کے معنی دخول ہی کے ہیں، بڑی کاوش اور سعی کے بعد بھی "ورود" کے معنی "مرور" کے نہ مل سکے، قرآن مجید اور کلام عرب کے تتبع سے دو ہی معنوں کی طرف نشاندہی ملتی ہے،

(۱) "ورود" بمعنی داخل ہونا، چنانچہ مشرکین، اور ان کے جھوٹے شرکاء کے بارہ میں سورۂ انبیاء میں فرمایا گیا ہے،

اِنَّکُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ حَصَبُ جَھَنَّمَ اَنْتُمْ لَھَا وَارِدُوْنَ

تم اور تمہارے معبود جہنم کے ایندھن ہیں، جس میں تم داخل ہونے والے ہو،

خود اسی سورۂ مریم میں فرمایا:

نَسُوْقُ الْمُجْرِمِیْنَ اِلٰی جَهَنَّمَ وِرْدًا — ہم مجرموں کو جہنم میں پیاسا ہانک لیجائیں گے،

.... — (یعنی جس طرح پیاسے اونٹ کو گھاٹ پر لیجاتے ہیں

.... — ویسے ہی یہ لوگ ہانک کر دوزخ میں داخل ہوں گے)

سورۂ ہود میں فرعون کی بابت کہا گیا ہے:

یَقْدُمُ قَوْمَهٗ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فَاَوْرَدَهُمُ — (فرعون) اپنی قوم کے آگے ہوگا اور انھیں دوزخ میں

النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُوْدُ — لیجا داخل کریگا، پس کتنا برا گھاٹ ہے جس پر وہ اتریں گے

ظاہر ہے کہ ان آیات میں مشرکین اور فرعون کے لیے "ورود نار" کا استعمال ہوا ہے، اس لیے کسی قسم کی تاویل نہیں کی جاسکتی،

۲- دوسرے معنی قرب، دنو اور بلوغ کے ہیں، جیسا کہ سورۂ قصص میں حضرت موسیٰؑ کے متعلق فرمایا ہے:

وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْیَنَ — جب مدین کے چشمہ پر پہنچے،

یہاں ورود کے معنی قرب اور بلوغ ہی کے لیے جاسکتے ہیں، نہ کہ مرور اور دخول کے، کیونکہ حضرت موسیٰؑ نہ تو چشمہ کے اندر داخل ہوئے تھے، اور نہ اس پر سے ہو کر فوراً گذر گئے تھے،

عرب کہتے ہیں:

وردت القافلة البلدة — (قافلہ شہر میں آگیا)

یہ فقرہ اس موقع پر بولتے ہیں جب قافلہ شہر کے قریب آجائے اگرچہ اس میں داخل نہ ہو، سبعہ معلقہ میں زہیر کا مشہور شعر ہے،

فلما وردن الماء زرقا جمامه — وضعن عصی الحاضر المتخیم

(جب سواریاں (یا سواریوں کے اندر کی عورتیں) گہرے نیلگوں (صاف شفاف) چشمہ کے پاس پہنچیں تو انھوں نے اقامت اختیار کرلی)

ظاہر ہے دنو اور بلوغ کو اتنی وسعت نہیں دیجا سکتی ہے کہ اس سے مرور کے معنی لے لیے جائیں، جس کا مفہوم قطعی جدا ہے، اب آیت کا سیدھا مفہوم یہ ہوگا کہ "تم کو یعنی کفار و مشرکین کو جنھوں نے دعوتِ الٰہی کی تکذیب کی ہے جہنم میں ضرور داخل ہونا ہے، یہ اللہ تعالیٰ کا قطعی اور اٹل فیصلہ ہے"

مابعد کی آیت کا مفہوم

آیت مابعد تقابل کی واضح مثال ہے، یعنی ایک طرف تو مشرکین کی ناکامی اور خسران کا ذکر کیا گیا ہے، او دوسری طرف مسلمانوں کے فوز و فلاح کا بیان ہے، تاکہ دونوں گروہوں کا رویہ سامنے آجائے، اور ان کے لیے سخت وعید اور شدید انذار اور مومنین کے لیے تسلی و تثبیت ہوجائے، آیت کا مفہوم یوں ہوا کہ ایک طرف تو کفار و مشرکین کے بارہ میں کہا گیا کہ اللہ کا اٹل فیصلہ یہ ہے کہ وہ دوزخ کی آگ میں ڈالے جائیں گے لیکن دوسری طرف اہل تقویٰ کیلیے مغفرت اور نجات ہوگی،

حرف "ثم" سے بحث

غالباً اصل تاویل کے خفاء کا اہم سبب "ثم" ہے، اس لیے ہم اس پر بھی کسی قدر تفصیل کے ساتھ بحث کرنا چاہتے ہیں،

"ثم" ترتیب اور تراخی کے لیے اس قدر مشہور اور عام ہے کہ اس کی مثال پیش کرنے کی ضرورت نہیں، علماء نحو کے اقوال طوالت کا باعث ہوں گے، جوہری صحاح میں لکھتا ہے:

"ثم حرف عطف یدل علی التراخی — ثم ایسا حرف عطف ہے جو تعقیب و تراخی

والترتیب — پر دلالت کرتا ہے،

"ثم" سے کبھی یہ دونوں ہی فائدے حاصل کیے جاتے ہیں، لیکن کبھی وہ صرف ترتیب بیان کیلیے آتا ہے، اور وہاں تعقیب و تراخی کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، مثلاً سورۂ زمر میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا

خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ — تم کو ایک نفس سے پیدا کیا اور اسی نفس سے

مِنْهَا زَوْجَهَا — اس کا جوڑا بھی بنایا تھا،

اب غور کرو کہ انسانوں کی خلقت مقدم ہے یا حضرت حوا کی ؟ ظاہر ہے کہ حضرت حوا انسانوں سے پہلے پیدا ہوئی تھیں، اس لیے یہاں تعقیب زمانی سرے سے مقصود ہی نہیں، صرف ایک امر کو دوسرے سے ملحق کر دینا ہے، اور یہ تقاضا ضروری نہیں کہ وہ یکے بعد دیگرے وقوع پذیر ہوئے ہوں، مثلاً کہتے ہیں:

قد اعطیتک الیوم شیئا ثم الذی	میں نے کچھ آج تمھیں دیا اور کل جو تمھیں
اعطیتک امس اکثر	دیا تھا وہ اس سے زیادہ تھا،

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ باتیں مقصود ہی نہیں ہوتیں، بلکہ دو طرح کے امور کا تذکرہ کرنا مقصود ہوتا ہے، اور وہاں بیانِ تقابل کے لیے "ثم" لا دیتے ہیں، یعنی ایک طرف تو ایسا ہوگا کہ ایک جماعت پوری کی پوری جہنم میں جائے گی، لیکن دوسری طرف ایسے لوگ ہوں گے جنھیں نجات اور فلاح ملیگی، اس قسم کے "ثم" کی مثال اگر تلاش کی جائے تو بہت مل سکتی ہے، یہاں صرف سورۂ نحل کی ایک آیت استشہاداً پیش کی جاتی ہے:

ثُمَّ اِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِيْنَ هَاجَرُوْا	(دوسری طرف) پھر تمھارا رب آزمائے جانے کے بعد
مِنْۢ بَعْدِ مَا فُتِنُوْا ثُمَّ جٰهَدُوْا	ہجرت کرنے والوں کو اور صبر کرنے والوں کو
وَصَبَرُوْٓا اِنَّ رَبَّكَ مِنْۢ بَعْدِهَا	(اچھا بدلہ دیگا) کیونکہ تمھارا رب اسکے بعد
لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (نحل - ۱۴۰)	بخشنے والا اور مہربان ہے

اس آیت میں اوپر یہ بات بیان کی جارہی تھی کہ جو لوگ پورے شرح صدر کے ساتھ (مجبوراً نہیں) کلمۂ کفر ادا کریں گے، ان پر اللہ کا غضب اور سخت عذاب ہوگا، کیونکہ یہ ذرا بھی مصائب کی تاب نہ لا سکیں گے، اور انھوں نے دنیوی زندگی کو اخروی زندگی پر ترجیح دی، اس لیے ان پر طبع قلب کر دیا گیا، اس لیے یہ غفلتوں میں سرمست ہیں لیکن یاد رکھو کہ یہ آخرت میں بالکل ناکام رہیں گے (ایک طرف تو یوں ہوگا لیکن دوسری طرف ہجرت کرنے والوں، صبر کرنے والوں اور آزمائش میں ڈالے جانے والوں

کو اللہ اپنی رحمت و مغفرت سے نوازے گا)

اب اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ سورۂ مریم کی مذکورۂ صدر آیت میں بھی اسی قسم کا "ثم" استعمال ہوا ہے،

اس تاویل میں ہم منفرد نہیں

آخر میں اطمینان عام کی غرض سے یہ بھی عرض کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس تاویل میں ہم منفرد نہیں ہیں، بلکہ ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ان کے شاگرد عکرمہ سے بھی یہی روایت ہے' امام رازی کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے' اور صاحب بحر المحیط نے بھی اسی تاویل کی توثیق کی ہے، موجودہ علماء میں مولانا ابو الکلام آزاد کی تاویل سے ہماری اس حد تک تو تائید ہوتی ہے کہ وہ "کم" کا خطاب صرف منکرین حق اور کفار کی طرف لیجاتے ہیں، مگر ان سے ترجمہ میں تسامح ضرور ہو گیا ہے کہ انھوں نے کن کو مخاطب قرار دینے کے بعد بھی "گذرنا" ترجمہ کیا ہے، حالانکہ کفار کے لیے گذرنا نہیں بلکہ داخل ہونا اور رہنا ہمیشہ کے لیے نص قطعی سے ثابت ہے،

اس تاویل کے اختیار کرنے کا سبب

لیکن بایں ہمہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس تاویل کو اختیار کرنے کا سبب کیا ہے، کیوں نہیں اسی عام تاویل کو اختیار کیا گیا، جسے اکثر علمائے تفسیر نے اختیار کیا ہے اور صحیح حدیثوں سے بھی اسی کی جب تائید و توثیق ہوتی ہے، اس کے جواب میں ہم یہاں چند سرسری اشارات پر اکتفا کریں گے، شاید فکر و نظر کی کوئی راہ اس طرح باز ہو سکے،

جو لوگ قرآن مجید پر دقت نظر سے غور کرتے ہوں گے ان سے یہ حقیقت مخفی نہیں ہوگی کہ قرآن مجید صرف دو جماعتوں کی کامیابی اور ناکامی کا ذکر کرتا ہے، پہلی جماعت ان مومنین اور صالحین کی ہے جنھوں نے دنیا میں اللہ تعالیٰ کی پوری اطاعت کی ہے، اور اس کے نتیجے میں انھیں آخرت میں بھی نجات حاصل ہوگی، اور وہ جہنم کی آگ سے بالکل دور ہمیشہ کے لیے جنت میں ہوں گے

دوسری جماعت کافرین اور مشرکین کی ہے، جن میں سے اول الذکر نے اللہ کے احکام کی کھلم کھلا پوری ڈھٹائی کے ساتھ مخالفت کی ہے، موخر الذکر نے ایمان کے پردے میں اسلام کی آڑ میں اسلام و ایمان کے خلاف ہر قسم کی ریشہ دوانیاں کی ہیں، اس لیے یہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں داخل کیے جائیں گے اور ان پر اللہ تعالیٰ ذرا بھی نظر کرم نہیں اٹھائے گا، لئن اشرکت لیحبطن عملک

چنانچہ قرآن مجید نے نجات پانے والوں اور نہ پانے والوں جہنم میں جانے والوں اور جنت میں جانے والوں ہی کے ذکر پر صرف اکتفا کیا ہے، لیکن ایک تیسری جماعت کا پتہ صحیح حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے، اور وہ کوتاہی اعمال کرنے والوں کی جماعت ہے، چونکہ اسلام و ایمان کی حقیقت اور صداقت کو تسلیم کرتے ہوئے اس پر پورے طور سے کاربند نہ ہو سکی، اس لیے اپنے اعمال کی سزا بھگتنے کے لیے جہنم میں جائے گی، مگر پھر ایمان و اعتقاد خداوندی کے نتیجہ میں دوزخ سے نکال کر جنت میں لائی جائے گی۔ لیکن قرآن مجید سے کہیں اس بات کا پتہ نہیں چلتا کہ سارے مسلمان جہنم میں جائیں گے، یا کم از کم ان کا اس پر سے مرور ہوگا، سوائے اس آیت کے جس کی تاویل ہم نے کی ہے، بلکہ قرآن مجید تو یہ بتلاتا ہے کہ پختہ ایمان لانے والوں کو جہنم سے کوئی سابقہ ہی نہ پڑے گا، انھیں نجات ملے گی، اور وہ ہمیشہ کے لیے جنت میں رحمتِ الٰہی کے جوار میں ہوں گے، اس لیے یہ کہنا کہ پختہ ایمان لانے والے بھی جہنم میں جائیں گے، ان کا وہاں سے گذر ہوگا، بڑی جرأت کی بات ہے، کیونکہ اس طرح ان کے ناجی ہونے کے معنی ہی کچھ نہ ہوں گے، دوسرے نصوص قرآنیہ سے اس کی پوری تصدیق ہوتی ہے کہ وہ سرے سے جہنم ہی میں نہ جائیں گے،

إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ — بلاشبہ وہ لوگ جن کے لیے ہماری طرف سے بھلائی

أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ — پہلے مقدر ہو چکی ہے وہ جہنم سے دور کیے جائیں گے،

اب اگر یہ مان لیا جائے کہ مومنین بھی جہنم میں جائیں گے یا ان کا اس پر سے گذر ہوگا تو معان

کے کیا معنی ہوں گے اور اسی آیت کے بعد یہ تصریح بھی ہے کہ

لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي — وہ اس کی بھنک بھی نہ سنیں گے اور اپنی من مانی

مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ — تمناؤں میں ہمیشہ رہیں گے، ان کو بڑی سے بڑی

لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ — ہولناکی بھی خوفزدہ اور غمگین نہ کرے گی۔

یہاں لایسمعون حسیسہا اور لایحزنہم الفزع الاکبر کی کیا تاویل کیجائے گی، ایک دوسری جگہ اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ فرمایا ہے:

وهم من فزع يومئذ آمنون — اور وہ لوگ خوف و دہشت سے اس دن بالکل مامون ہوں گے۔

ان صریح اور واضح نصوص کے بعد یہ کہنا سخت مشکل ہے کہ جہنم سے اہل ایمان کو بھی کسی طرح کا سابقہ پڑے گا۔

۲- اب ایک نظر اس سورہ پر بھی ڈالیے جس میں یہ آیت ہے تو معلوم ہوگا کہ موقع بیان، اسلوب کلام اور نظم کلام کا تقاضا کس تاویل کو اختیار کرنے پر مجبور کر رہا ہے،

سورۂ مریم اور سورۂ طٰہٰ دونوں مکی سورتیں ہیں، جبکہ مسلمانوں کو مشرکین مکہ کی جانب سے سخت آزمائشوں کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا، مسلمان نہایت مضطرب اور پریشان تھے، اسی لیے سورۂ مریم میں نماز کی تاکید اور صبر کی تلقین کی گئی ہے، اور یہ بتایا گیا ہے کہ صبر و ثبات کی قوت نماز ہی سے پیدا ہوتی ہے، دل و دماغ کا سارا اضطراب نماز ختم کر سکتی ہے۔ الا بذکر اللہ تطمئن القلوب۔

چنانچہ انبیاء علیہم السلام کے جو قصے بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں بھی نماز کو نمایاں درجہ دیا گیا ہے، دوسری طرف ان لوگوں کی حیرت اور استعجاب کو ختم کیا گیا جن کے نزدیک یہ معاملہ مشتبہ نظر آتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ محمدؐ اور ان کے ساتھیوں کی مدد کر سکتا ہے، اور مسلمانوں کی موجودہ بے سروسامانی دیکھ کر ان کی ظاہر بیں نگاہیں یہ فیصلہ کر رہی تھیں کہ ان کی یہ بے سروسامانی دائمی ہے اور ان کی بےکسی کبھی ختم

نہیں ہو سکتی، حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ دشوار نہیں کہ وہ اسباب و ظواہر کے خلاف یک بیک
آن کی آن میں تبدیلی پیدا کر دے، اور مظلوموں کو فتح و غلبہ حاصل ہو جائے، حضرت زکریاؑ کو بڑھاپے
میں اولاد دی جب وہ بالکل مایوس ہو چکے تھے، حضرت مریمؑ کے بطن سے حضرت عیسیٰؑ کو بن باپ کے
پیدا کر دیا، حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ اللہ کی نصرت و دستگیری نے کیا کام کیا، ——— ٹھیک اسی طرح
مسلمانوں کی بیچارگی کو ختم کر دینا اس کے لیے کچھ مشکل نہیں، اور ایک دن مجازات و مکافات کا بھی
آنے والا ہے، اس دن ان لوگوں کو جو آج بڑی اچھی حالت میں نظر آ رہے ہیں، سخت ناکامی کا سامنا
کرنا پڑے گا اور مسلمان جو آج ضیق و تنگی میں نظر آ رہے ہیں نجات پائیں گے، چنانچہ اس سورہ کی آخری
آیتوں میں قیامت کا ذکر کر کے اس کے متعلق ان کے استعجاب کو ختم کیا گیا ہے،

ویقول الانسان ائذا مامت لسوف	اور انسان (منکر قیامت) کہتا ہے کہ کیا جب میں
اخرج حیا اولا یذکر الانسان انا	مر جاؤں گا تو (دوبارہ) زندہ نکالا جاؤں گا،
خلقناہ من قبل ولم یک شیئا	کیا اسے یاد نہیں کہ ہم نے اسے پہلے پیدا کیا حالانکہ
فوربک لنحشرنھم والشیاطین	وہ کچھ نہ تھا، پس قسم ہے ہم ان کو اور شیطانوں
ثم لنحضرنھم حول جھنم جثیا	کو ضرور جمع کریں گے، پھر انھیں جہنم کے گرد لا حاضر
ثم لننزعن من کل شیعۃ ایھم	کرینگے، دو زانوں پر گرے ہوئے، پھر ہر گروہ
اشد علی الرحمن عتیا ثم لنحن	میں سے انھیں نکالیں گے جو خدائے رحمٰن سے بہت اکڑے ہوئے
اعلم بالذین ھم اولیٰ بھا صلیا	تھے، پھر ہم ان لوگوں سے خوب واقف ہیں جو جہنم
وان منکم الا واردھا کان علیٰ ربک	میں داخل کیے جانے کے زیادہ مستحق ہیں، پھر تم
حتما مقضیا ثم ننجی الذین اتقوا و	(منکرین) میں کا کوئی نہیں جو جہنم میں داخل ہو،
نذر الظالمین فیھا جثیا	لیکن ہم اہل تقویٰ کو جہنم میں جانے سے بچا لیں گے،

اور ظالمین کو اسی میں گھٹنوں کے بل پڑا چھوڑ دیں گے۔

دیکھیے یہاں صاف "الانسان"[1] سے کا فر مراد ہیں کہ ان کو بعثت کے متعلق شبہہ ہے اور وہ
حیرت و استعجاب کے ساتھ پوچھتے ہیں کہ کیا مرجانے کے بعد بھی میں زندہ کیا جاؤں گا، ان کے اس استعجاب
کا ایک جواب تو اوپر کے قصوں میں دے دیا گیا تھا لیکن پھر ضمناً یہ کہا گیا کہ آخر اس بارے میں کیوں
اتنا شدید استعجاب ہو، کیا انسان اپنی خلقت پر غور نہیں کرتا کہ ہم نے اسے لاشے سے شے بنا دیا، وہ بالکل
بے حقیقت اور غیر منصور تھا لیکن ہم نے اسے وجود بخشا تھا تو پھر کیا ہم اسے دوبارہ زندہ کر کے نہیں
اٹھا سکتے؟ نہیں ضرور اٹھائیں گے، اور اس وقت اس کا سارا استعجاب ختم ہو جائے گا، اور اسے
ہمیشہ کے لیے جہنم میں پہنچا دیں گے، اسی ضمن میں یہ آیت لائی گئی کہ اس قسم کے ہر انسان کو جہنم میں
داخل کیا جائے گا، اور چونکہ یہاں انذار و ترہیب کا پہلو غالب ہے، اس لیے منکرین معاد کے
انجام کا کسی قدر تفصیلی بیان ہے، مگر دوسرے گروہ سے یکسر تغافل نہیں برتا گیا بلکہ اس کے بارہ
میں بھی تقابلاً یہ کہہ دیا گیا کہ اسے عذاب الیم سے نجات ملے گی، چنانچہ کچھ آگے چل کر پھر اسی قسم کی
آیت آ رہی ہے،

یَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِیْنَ اِلَی الرَّحْمٰنِ	اس دن ہم متقیوں کو اپنے حضور مہمانوں
وَفْدًا وَّنَسُوْقُ الْمُجْرِمِیْنَ اِلٰی جَهَنَّمَ	کی طرح جمع کریں گے اور مجرموں کو جہنم میں
وِرْدًا	لیجا کر داخل کریں گے۔

غور کرو "وفد" عزت سے کنایہ ہے، اور "ورد" ذلت کی تعبیر کے لیے آیا ہے، ہم نے آیت
کی جو یہ تاویل اختیار کی ہے، اس کا ایک بڑا سبب یہی دونوں آیتیں ہیں، اس میں صاف صاف
دونوں جماعتوں کا تقابلی ذکر کیا گیا ہے، اور یہ بتایا گیا ہے کہ ایک جماعت وفد کی شکل میں عزت
کے ساتھ دربار الٰہی میں حاضر ہو گی ——— اور دوسری ذلت کے ساتھ جہنم میں پہنچا دیجائے گی۔

---

[1] قرآن مجید میں اکثر "الانسان" سے منکرین قیامت ہی مراد ہوتے ہیں (ض)

اب اگر آیت کی وہ تاویل اختیار کرلیجائے جسے اکثر اہل تفسیر نے بیان کیا ہے تو نظم کلام بالکل درہم برہم ہوجائے گا اور کوئی بات ہی نہ بنے گی، اور موقع و محل اس تاویل کو اختیار کرنے سے ابا کررہے ہیں، اور اس سے مقصد کلام ہی فوت ہوجائے گا، کیونکہ اصل بات تو یہ کہنی ہے کہ انکار کی روش اختیار کرنے والوں کو سراسر ناکامی ہوگی اور وہ جہنم میں داخل کیے جائیں گے لیکن طاعت انقیاد کی راہ اختیار کرنے والوں کے لیے کامیابی اور سرمدی جنت ہوگی، اس لیے یہ کہنے کے کیا معنی ہوں گے کہ ایمان والے بھی جہنم میں جائیں گے یا ان کا بھی اس پر سے مرور ہوگا،

۳۔ بعض قرأتوں میں "وَاِنْ مِنكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا" کے بجائے "وَاِنْ مِنْهُمْ" آیا ہے، اگر قرأت صحیح مان لی جائے تو پھر ہماری تاویل کے علاوہ کسی اور تاویل کی گنجایش ہی نہیں رہ جاتی، اگر مشہور قرأت پر شاذ قرأت کو ترجیح نہیں دیجاسکتی، اور اصل قرأت وان منکم ہی ہے، اور اس سے لطف کلام دوبالا ہوجاتا ہے، باقی رہی دوسری قرأت تو وہ درحقیقت کسی صحابی کی تفسیر ہوگی، جسے راوی کے وہم نے قرأت سمجھ لیا ہوگا،

۴۔ آیت کی یہ تاویل کہ اہل تقویٰ بھی اہل فجور کے ساتھ جہنم میں جائیں گے، کسی طرح صحیح نہیں ہوسکتی، کیونکہ قرآن مجید میں اولئک[1] عنہا مبعدون، وھم من فزع یومئذٍ آمنون کا صاف اعلان ہے، اور اس اعلان کے بعد مومنین کا جہنم میں دخول کیسے صحیح ہوسکتا ہے، اگرچہ ہمارے مفسرین نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مسلمان جہنم کے اس حصہ میں جائیں گے جہاں انھیں کوئی گزند نہیں پہنچے گا، یا جہنم ان کے لیے ٹھنڈی ہوجائے گی وغیرہ۔ یہ رکیک توجیہات سنکر اقبال کا یہ شعر ہماری زبان پر آجاتا ہے:

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں — کس درجہ فقیہانِ حرم ہیں بے توفیق

[1] بیضاوی شریف، تفصیل کے لیے دیکھیے امام رازی کی تفسیر

بعض اہل تفسیر کا یہ قول کہ ان کا اس پر سے صرف مرور ہوگا، خواہ حدیثوں سے ثابت ہو، لیکن سوال یہ ہے کہ ورود کے معنی مرور کے کب اور کہاں آتے ہیں، اہل لغت نے ورود کے معنی میں مرور کا کہیں بھی ذکر نہیں کیا ہے، پھر یہ کیسے جائز ہوسکتا ہے کہ لفظ کو اصل معنی کو ترک کردیا جائے،

۵۔ رہی یہ بحث کہ اس تاویل کو اختیار کرلینے کے بعد حدیثوں کی کیا توجیہ کیجائے گی تو اس سلسلہ میں چند باتیں عرض کی جاتی ہیں،

اس بارہ میں جو حدیثیں پیش کیجاتی ہیں، ان کو صحیح مانتے ہوئے بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ حدیثیں اس آیت کی تفسیر میں وارد نہیں ہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی مرفوع روایت ایسی نہیں ہے جس میں آپ نے اس آیت کی براہ راست تفسیر کرتے ہوئے یہ بتلایا ہو کہ "وان منکم الا واردھا" سے یہ مراد ہے کہ سارے اہل ایمان بھی جہنم میں جائیں گے کیونکہ اوپر جو چار پانچ اقوال نقل کیے گئے ہیں، ان سب کی تائید میں یکساں حدیثیں اور آثار موجود ہیں، اگر واقعی کوئی مرفوع روایت ہوتی تو پھر اسی پر اجماع ہوگیا ہوتا، اس لیے وہی قول مرجح ہوسکتا ہے، جو عقل ونقل دونوں کے مطابق ہو، البتہ حضرت حفصہؓ کی روایت سب سے زیادہ قابل لحاظ ہے، کیونکہ اس میں آیت زیر بحث کا ذکر ملتا ہے، اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ حدیث بھی ہمارے مدعا کی تائید کرتی ہے، کیونکہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حدیبیہ اور بدر میں شریک ہونے والا کوئی شخص جہنم میں نہیں جاسکتا، تو حضرت حفصہؓ کے ذہن میں فوراً یہ سوال پیدا ہوا اور انھوں نے دریافت کیا کہ آپ کیسے فرمارہے ہیں جب کہ اللہ نے فرمایا ہے "وان منکم الا واردھا" الخ، آپ نے جواب دیا کہ وہاں اہل ایمان کو مستثنیٰ کردیا گیا ہے، یعنی یہ حکم تو صرف کفار کے بارہ میں ہے، باقی مومنین کے بارہ میں تو اس کے بعد ہی اللہ تعالیٰ کا یہ فیصلہ موجود ہے کہ "ثم ننجی الذین اتقوا" اس لیے اس روایت کو اثبات مدعا کے لیے دلیل بنانا صریح زیادتی ہے،

رہی دوسری حدیث تو اس سے حبس نار کا ثبوت بہم پہنچتا ہے "اس نار" کا کوئی بھی قائل نہیں،
کیونکہ ایک جماعت تو صرف مرور کی قائل ہے، لیکن دوسری جماعت جو دخول کی قائل ہے وہ
بھی یہ کہتی ہے کہ مومنین پر جہنم کا کوئی اثر نہیں پڑسکتا، اسلیے نتیجہ کے اعتبار سے اس حدیث کا مقصد
بھی وہی ہے،

اس مختصر بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جو حدیثیں اس آیت کی تفسیر میں پیش کیجاتی ہیں وہ
سرے سے اس کی تفسیر میں وارد ہی نہیں ہیں، اس لیے ان کی بنیاد پر کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا
البتہ اگر صحیح حدیثوں سے کوئی بات ثابت ہو تو اسے تسلیم کرنے میں ہمیں کوئی تامل نہیں، مگر ایسی کوئی
حدیث نہیں ہے، اسلیے ہماری تاویل نہ تو حدیث کے خلاف ہے اور نہ اس تاویل کو اختیار
کرنے کی وجہ سے ہم پر کوئی الزام عائد ہوتا ہے، وھذا ما ظھر لی من فضل ربی، واللہ عندہ
علم الصواب۔

سُلیمان نمبر

(مرتبہ شاہ معین الدین ندوی)

معارف کا سلیمان نمبر جس کا شائقین و قدردان معارف کو مدت سے انتظار تھا مئی میں شائع
ہوگیا، اس میں مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ کے سیر و سوانح، اخلاق و شمائل، فضائل و کمالات اور
انکے علمی و دینی، قومی و ملی، اصلاحی و تعلیمی کارناموں اور خدمات کا پورا مرقع آگیا ہے، پہلے سیرت و سوانح
کا حصہ ہے، پھر عمومی حیثیت کے مضامین اور مقالات ہیں، اس کے بعد مرحوم کے سلوک و تصوف پر روشنی
ڈالی گئی ہے، آخر میں متعدد منظومات اور قطعات تاریخ ہیں، یہ نمبر معارف کے مستقل خریداروں کو عام
اور عام خریداروں کو علاوہ محصول ڈاک کے چار روپیہ میں دیا جاتا ہے، صرف ۵۰۰ سو چھپا تھا، تھوڑے سے
نسخے اور رہ گئے ہیں، جلدی کیجیے۔

"مینجر"

سماتِ عرب

از جناب افتخار احمد صاحب اعظمی

اپنے محترم استاذ مولانا ابو الجلال ندوی کی نگرانی میں میں نے کئی برس لسانیات پر
تحقیق کی، میری یہ تحقیق نوٹس (NoTes) کی شکل میں کئی ہزار صفحات پر پھیلی ہوئی ہے،
میں اپنے استاذ محترم کا رہین منت ہوں کہ انھوں نے سمات عرب جیسے اہم موضوع پر تحقیق کا
ڈھنگ مجھے بتایا، اگر کہیں کوئی غلطی مقالے میں نظر آئے تو یہ غلطی میری ہی تحقیقی غلطی سمجھی جائے نہ کہ
استاذ محترم کی۔ (افتخار اعظمی)

دنیا میں خیالات کو قلم بند کرنے کے جتنے طریقے آج تک رائج ہوئے ہیں، ان میں قدیم تر طریقہ
تصویر کشی ہی کو قرار دیا جاتا ہے، جن اقوام نے اپنے کارناموں کی تحریری یادگاریں چھوڑی ہیں، ان میں
اہل مصر کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے، مصری آثار کی شہادت یہ ہے کہ ابتدا میں حروف نہیں تھے،
بلکہ تصویروں کے ذریعہ احساسات و جذبات اور خیالات و تصورات قلم بند کیے جاتے تھے، اہل مصر سے زیادہ
اہل بابل کی تہذیب ثقافت پرانی ہے، یہ کہنا ذرا مشکل ہے کہ سب سے پہلے کس قوم نے تحریر کا
آغاز کیا، اہل بابل کی تحریریں زیادہ تر میخ نما نقوش کی صورت میں ہمیں ملتی ہیں، پرانے نقوش جو ہمیں ملتے
ہیں، انھیں دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نقوش بھی ابتدا میں دراصل اشیا کی تصویریں تھے، بہرکیف
تحریر کے جتنے طریقے بھی آج تک رائج ہوئے ہیں، ان سب کا سلسلہ یا تو اشیا کی تصویر کشی پر ختم
ہوتا ہے یا ان کا نقطۂ آغاز عربوں کے "سماتِ ابل" کو قرار دیا جاسکتا ہے، عربوں میں نامعلوم زمانے

سے یہ دستور رہا ہے کہ وہ اپنے اونٹوں کے مختلف اعضاء پر طرح طرح کے نشان بناتے رہے ہیں،
جنھیں عربی میں "سمات" کہا جاتا ہے، اب تو یہ نقوش محض لایعنی ہیں، لیکن اپنے آغاز میں ہر نقش بذاتِ خود
ایک بامعنی کلمہ تھا، "سمات" لفظ "سمۃ" کی جمع ہے، جو کہ دراصل "وسم" تھا، نام کی عربی "اسم" ہے،
لوگ کہتے ہیں کہ یہ لفظ دراصل "سِمُوٌ" تھا، لیکن یہ صحیح نہیں، اس لفظ کا عبری تلفظ "شِم" ہے، جسکی
جمع "شِموُت" ہے۔ "شِموُت" کے معنی ہیں "اسماء واعلام"۔ بائبل کی دوسری کتاب کا نام
Exodus ہے، عبرانی نام اس کتاب کا "شموت" ہے، یہ نام اس کتاب کو اس لیے دیا گیا ہے
کہ اس کی ابتدا ذیل کے فقرے سے ہوتی ہے:

وَاِلے شِموُت بنی یسْرائِل ھَبَّایم — یہ ہیں نام ان فرزندانِ اسرائیل کے
بمصرئیمَہ — جو مصر میں آئے۔

یہی لفظ "شِموُت" تھا جو عربی لب ولہجے میں "سمات" بنا، عربی میں دو لفظ ہیں "وسم" اور
"وشم" عربوں میں نہایت قدیم زمانے سے یہ دستور چلا آتا تھا کہ لوگ اپنے جسمانی اعضاء پر طرح طرح
کے گودنے بناتے تھے، اس طرح کی نقش آرائی کو "وشم" کہتے ہیں، جانوروں خصوصاً اونٹ کے
اعضاء جسم پر گرم لوہے سے نشانات لگانے کو "وسم" کہتے ہیں۔ اسی طرح "رسم" اور "رشم"
وغیرہ متعدد الفاظ ہیں، جن کے معانی پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ عرب اشیاء پر بھی مختلف قسم کے نشانات
لگاتے تھے۔ سمات نویسی کا مقصد صرف یہی نہیں تھا کہ نشان دیکھ کر یہ جان لے کہ اس چیز کا مالک
کون ہے، کس قبیلہ کا ہے؟ اور کہاں رہتا ہے؟ بلکہ وسم اور وشم کے کچھ مقاصد بھی تھے،
یہ نشان محض بے معنی نشان نہ تھے بلکہ اپنے پیچھے ایک مفہوم رکھتے تھے، چنانچہ "اِتَّسَمَ الرَّجل" کا
مطلب اہل زبان نے یہ بتایا ہے کہ "جَعَلَ لِنَفْسِہٖ علاماتٍ لِیُعْرَفَ بِھَا" یعنی شناخت
کی غرض سے اپنے لیے اس نے کچھ علامتیں بنالیں، حضرت حسان بن ثابتؓ کا یہ شعر ہمارے قول

کی بہت بڑی دلیل ہے،

"ہر قبیلہ کی ایک سمت ہوتی ہے، جس سے اس کو پہچانا جاتا ہے، ہماری "سمت" شعرگوئی
ہے .... ہمارے "سمات" دشمنوں کو روسیاہ اور دوستوں کو سرخ رو کرتے ہیں"

حضرت حسانؓ کے اس قول سے ظاہر ہے کہ عرب کے ہر قبیلے کا ایک "سماتی" نام تھا، اس کا
تو ہمیں ثبوت نہیں ملتا کہ ظہور اسلام کے دنوں میں لوگ برہمنوں کی طرح اپنے ہاتھوں پر نقوش
بناتے تھے لیکن اس کا ثبوت ضرور ملتا ہے کہ عرب اپنے اونٹوں اور دیگر املاک پر اپنے اپنے "سمات"
نقش کیا کرتے تھے، ایک زمانے میں شاید اپنے ہاتھوں پر سمات منقوش کرتے رہے ہوں گے۔
غالباً "سمات" کا ابتدائی مقصود اونٹ کے مالک کو نام زد کرنا تھا، اونٹ کے بدن پر
جو نقوش بنائے جاتے تھے، انھیں دیکھ کر لوگ جان جاتے تھے کہ اس اونٹ کا مالک کون
ہے اور کس قبیلے سے تعلق رکھتا ہے،

حتی سقوا آبالھم بالنار — والنار قد تشفی من الاوار

چونکہ سمات عموماً آگ سے داغ کر بنائے جاتے تھے، اس لیے "سمۃ" کو نار یعنی آگ
بھی کہتے تھے، شاعر کا مدعا یہ ہے کہ "آگ" (یعنی داغ) دیکھ کر لوگوں نے ان کے اونٹوں کو
سیراب کر دیا، کیونکہ وہ جان گئے کہ یہ اونٹ کس کے ہیں، شاعر کے اس بیان سے ظاہر ہے کہ
اکثر نقوش جو اونٹوں کے بدن پر ہوتے تھے، ان کا مقصود اونٹوں کے مالکوں کو نام زد کرنا تھا۔
عرب کے ہر قبیلے کا ایک نہ ایک نشان مخصوص تھا جس کو دیکھ کر لوگ جان جاتے تھے کہ اونٹ
کا مالک کس قبیلے سے ہے،
"سمات" جنھیں لوگ اپنے اعضاء، اپنے اونٹوں اور دیگر املاک پر بنایا کرتے تھے اگرچہ
حقیقت میں ابتداءً لایعنی نقوش تھے، مگر بعد میں یہ نقوش بامعنی الفاظ بن گئے ایسی وجہ ہے کہ

وسم سے مشتق لفظ "وشمة" بامعنی کلمہ اور کلام پر بھی دلالت کرتا ہے، اہل عرب بولتے تھے کہ

واللہ ما کتمت وشمةً حکاھا — قسم ہے اس نے جو بات کہی اسے میں نے نہیں چھپایا،

ما عصیتُك وشمةً — میں نے آپ کی ایک بات بھی نہیں ٹالی،

بینا وشیمة — ہمارے درمیان کچھ ان بن ہے۔

ان محاوروں سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ ہر "وسم" یا ہر "وشم" عربوں کے تصور میں ایک بامعنی کلمہ یا کلام تھا، ایک روایت ہے کہ

ان داؤد علیہ السلام وشم خطیئتهٗ فی کفه — یعنی داؤد علیہ السلام نے اپنی خطا کو اپنے ہاتھ پر منقوش کر لیا تھا،

یہ روایت محض غلط ہے پھر بھی لسانی حیثیت سے اس بات دلیل ہے کہ واضع روایت کے تصور میں "وشم" کا مفہوم بامعنی لفظ یا بامعنی عبارت منقوش کرنا تھا، اونٹوں، پہاڑوں، لکڑی کے تختوں یا پتھر کی لوحوں پر منقوش کیے جانے والے اکثر سمات بامعنی اشارات، الفاظ اور عبارتیں تھیں،

وہ نشانات جو اونٹوں پر آگ سے داغ کر لگائے جاتے تھے، ان سے صرف اونٹوں کے مالک ہی کا پتہ نہیں چلتا تھا، بلکہ بعض اوقات ان سے بہت سے واقعات بھی سمجھ لیے جاتے تھے، ایک غارتگر شاعر اپنی اونٹنی پر یہ کہکر ناز کرتا ہے۔

نجار کل ابل نجارھا — ونار اھل العلمین نارھا

ہر اونٹ کا گھرانا اس کا گھرانا رہ چکا ہے، اور دنیا بھر کے داغ اس کے داغ ہیں

شاعر کا مقصود یہ ہے کہ میرا اونٹ باری باری کئی غارت گر قبائل کی ملک رہ چکا ہے، ہر قبیلہ کی "سمت" اس کے بدن پر نقش ہے، اس طرح یہ اونٹ بذاتِ خود ایک چلتا پھرتا نوشتہ ہے اس کے اعضائے جسم پر جو نقوش ثبت ہیں ان میں بہت سے واقعات کا ایک دفتر پنہاں ہے،

ان دلائل سے یہ بات پورے طور سے عیاں ہو جاتی ہے کہ یہ "سمات" بے معنی نقش و نگار نہیں تھے، بلکہ ہر نقش اپنے اندر ایک مفہوم اور ایک معنی رکھتا تھا، جس طرح آج ہم حروف کو ایک خاص ترتیب دے کر ایک لفظ لکھتے ہیں، یوں ہی عرب بھی کبھی آڑے ترچھے خطوط کھینچ کر اپنے خیالات کی نقش آرائی کیا کرتے تھے، یہ "سمات" صرف حروف ہی کا کام نہیں دیتے تھے، بلکہ بامعنی الفاظ بھی ہوا کرتے تھے، ممکن ہے کہ آپ کو حیرت ہو کہ ایک مختصر سا نقش اتنی بڑی عبارت کو کس طرح ادا کرتا ہو گا، لیکن یہ بات بعض "سمات" کی تشریح سے بہت حد تک واضح ہو جائے گی،

ابتدا میں ہم نے بتایا ہے کہ ہر "سمت" کسی نہ کسی شخص کے نام کو یا کسی نہ کسی بات کو ظاہر کیا کرتی ہے، عربی "سماتِ ابل" میں سے ایک کا نام "سطاع" ہے، خیمے کے بیچ کے ستون کو سطاع کہتے ہیں، اس نقش کی صورت الازہری کے بیان کے مطابق ہماری اردو تحریر کے الف کی سی تھی، عربی تحریر میں یہ نقش الف کا کام دیتا ہے، کلدانی تحریر میں ایک لمبی میخ کے دائیں اوپر تلے دو چھوٹی چھوٹی میخیں ⅂ رکھنے سے حرف "ا" بنتا ہے، اور اس نقش کو مکرر لکھا جائے تو اسکی آواز "اے" کی سی ہوتی ہے، آ عربی میں کلمۂ زجر ہے، ابن شمیل نے "لسان العرب" میں لکھا ہے کہ جب کسی جانور کو بلانا ہوتا یا کسی ہرے بھرے کھیت میں جانے سے اسے منع کرنا مقصود ہوتا تو "آء" بولتے، لسان العرب میں مذکور ہے کہ آء نام ہے ایک سدا بہار درخت کا جس کی عمر بہت طویل ہوتی تھی، مگر اس کے پتے جانوروں کے حق میں زہر قاتل تھے، اس درخت کو "آآ" بھی کہتے تھے، بائبل میں جہاں جہاں اس درخت کا ذکر ملتا ہے، ان سب مقامات کو یکجا کر کے پڑھیے تو معلوم ہو گا کہ کنعان کے باشندے اس سدا بہار درخت کے نیچے برہنہ ہو کر رقص کرتے تھے، اور اس رقص میں مرد و عورت فعل ناشایستہ کے مرتکب بھی ہوتے تھے، ان کا کہنا تھا کہ یہ رقص و برہنگی حضرت آدم و حوا کی یادگار ہے جس طرح وہ "شجر ممنوعہ" کے پاس برہنہ ہوئے تھے، اسی سنت کی گویا یہ بھی یادگار

بہر نوع یہ "سمت" جس کا نام "سطاع" ہے اور جس کی شکل "الف" کی سی ہے کبھی ایک بامعنی نقش تھا جو عموماً زجر و توبیخ جیسے معانی کو ادا کرنے کے علاوہ "آ" کی آواز بھی دیتا تھا،

"سُطاع" کی بابت الازہری نے لکھا ہے کہ اونٹ کی گردن پر یہ نقش لگایا جاتا تھا، کھڑی لکیر کو "سُطاع" کہتے ہیں اور 'ب' جیسی پڑی لکیر کو "علاط" کہتے ہیں، ایک عربی ماہر لسان ابو علی کا بیان ہے کہ "علاط" کبھی تو ایک لکیر ہوتی تھی، کبھی تلے اوپر دو لکیریں ہوتی تھیں اور کبھی ہر چہار طرف سے خطوط کھینچ دیے جاتے تھے، اب ان عربی "سمات" کا بابلی حروف سے مقابلہ کیجئے، تلے اوپر دو یعنی عرضاً رکھ دیجئے (⊐) یہ نقش انگریزی "B" کی آواز دے گا، یہی نقش ⊐ عبری میں ⊓ ہو جائے گا، پھر حمیری میں ب بن کر عربی میں ب ہو جائے گا، "بَاءَةٌ" کے معنی عربی میں باڑے کے ہیں، عبرانی نام اس نقش کا بیت یعنی گھر ہے، گویا یہ نقش گھر کے مفہوم کو ادا کرتا تھا، "باء" کے معنی عربی میں مقام یا منزل کے آتے ہیں، ذیل میں "ب" کی مختلف شکلیں جو دوسری زبانوں میں ہیں ہم درج کرتے ہیں

عربی		عبری	مصری تصویر
ب			

یہ شکل "بیت" کی تھی جو بعد کو مختلف زبانوں میں حرف "ب" بنی،

ایک "سُطاع" یعنی کھڑی لکیر کو جب ایک "علاط" یعنی پڑی لکیر کاٹ دے تو چلیپا کی صورت بنجاتی ہے، اس نقش X کا عربی نام "تواء" ہے، اس نام سے عربی لفظ توِیَ اور تاوٍ مشتق ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ "تَوِیَ مَالُہٗ" یعنی اُس کا مال ضائع ہوگیا، اس سے ملتی جلتی ایک مصری شکل ہے —— یہ ایک "ٹانگ پر دھری ہوئی چھری ہے"، یہ شکل قتل خونریزی، جنگ اور جدال، جیسے معانی کو ادا کرتی تھی، اس نقش کا مصری تلفظ "تبا" ہے،

عربی زبان میں تبا، یتبو، تبوا کے معنی ہیں "جنگ کرنا یا لوٹ مار کرنا" اس مصری نقش کا عبرانی نام "تاوٍ" ہے، یہ نقش کبھی کبھی سامی زبانوں میں "ت" کی آواز دیتا ہے، یہ نقش X حمیری وغیرہ کئی زبانوں میں "تائے قرشت" کا کام دیتا ہے، یہی شکل + ذرا سدھر کر انگریزی حرف T بنی، "تواء" X کے نیچے دونوں سروں پر دو حلقے لگا دیے جائیں تو قینچی ✂ کی شکل بن جاتی ہے، اس شکل کا سماتی نام "جَلَمْ" ہے، اس چیز کا جو کام ہے اسے عربی لفظ قص (بال کاٹنا) ادا کرتا ہے، انگریزی حرف X کی وجہ تسمیہ اس عربی لفظ قص سے بخوبی سمجھ میں آسکتی ہے، یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ X سامی نقوش ہی کی ایک شکل ہو، کیونکہ مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ یورپ کو حرف ابجد کی تعلیم کنعان کے تاجروں نے دی، جنھیں "فینیقی" کہا جاتا ہے۔ اوپر "توا" کی جتنی تصویریں دی گئی ہیں، ان سب میں مشترک جو معنی ہیں، وہ یہ ہیں کہ کسی چیز کو کسی چیز سے کاٹنا یا جراحت پہنچانا،

"سطاع" (کھڑی لکیر) کے اوپر ایک حلقہ لگا دینے سے عربی سمت "زاجل" ⚲ بنجاتی ہے، جو حمیری میں حطی کے حرف سوم کا کام دیتی ہے، ایک حلقہ اور لگا دیا جائے تو یہ شکل 8 بن جائے گی، اس "سمت" کو لوگ "قید الفرس" کہتے تھے، حمیری تحریر میں یہ نقش ث کی آواز دے گا، اس "سمت" کی بابت ایک شاعر کہتا ہے:

کوّم علےٰ اعناقھا قید الفرس | تنجو از الیل تدانی والتبس

اس شعر سے ظاہر ہے کہ "قید الفرس" والی سمت بے معنی نہیں تھی، نہایت تیز رو اونٹنیوں کی گردن پر یہ نقش بنایا جاتا تھا، گویا اس کا مطلب یہ تھا کہ یہ اونٹنیاں اتنی تیز رو ہیں کہ گھوڑے کو بھی قید کر لینے کی صلاحیت رکھتی ہیں، یہ نقش 8 جسے قید الفرس کہتے ہیں، ایسی اونٹنیوں پر لگایا جاتا تھا جو تیز رو ہوں اور غارت گری کے لیے استعمال کی جاسکیں، حمیری میں یہ نقش ث

کی آواز دیتا ہے، اور عربی میں کہتے ہیں

اثأثئ فی القوم اس نے لوگوں کو زخمی کیا،

اثأثئ غالباً اسی لفظ سے ماخوذ ہے۔

"قید الفرس" کے برخلاف "سمت زاجل" ایسی اونٹنیوں پر لگائی جاتی تھی جو کہ ذبح کرنے کے لیے پالی جاتی تھیں۔

سمات میں سے ایک نام "شعب" ہے، ابن شمیل نے اس کی صورت یہ بتائی ہے کہ

"خطان یلاقی بین طرفیہا الاعلیین والاسفلان متفرقان"

ʌ یہ شکل ہمدانی کے بیان کے مطابق حمیری جیم کے مختلف اشکال میں سے ایک تھی، اس شکل کی دائیں لکیر کو ذرا دراز کر دیجئے تو عرب کی ایک قوم "بنو منقر" کا نام بنجائے گا۔

بنو غطفان اور بنو ہوازن کے دو قبیلے بنو غاضرہ کہلاتے تھے، ان کے نشان کا ذکر ایک شاعر ان الفاظ میں کرتا ہے،

نار علیہا سمۃ الغواضر الحلقتان والشعاب الفاجر

اس شعر سے معلوم ہوا کہ اس طرح کی شکل ᴖo کو "بنو غاضرہ" پڑھا جاتا تھا،

ہم نے ابھی ابھی بتایا ہے کہ "شعب" یا "شعاب" کی شکل ایک لکڑی میں بندھی ہوئی "انکسی" ʌ کی سی ہوتی ہے، یہ صورت حمیری جیم کی مختلف شکلوں سے ملتی جلتی ہے، ذیل میں ہم مختلف زبانوں کی مختلف شکلوں کو پیش کرتے ہیں جو جیم کا کام دیتی تھیں،

ʌ	7	ג	ج	च	ज
سمت شعاب	حمیری جیم	عبری جیم	عربی جیم	ہندی چ	ہندی جیم

اوپر کے نقشے سے اندازہ ہوگا کہ عربی سمت "شعاب" متعدد تحریروں میں جیم کا کام دیتی ہے،

ابو علی اور ابن شمیل نے سمت "شعاب" کی ایک صورت یہ بھی ᴖo بتائی ہے، ان ماہرین زبان کے قول کے مطابق سمت "شعاب" کے دونوں سروں پر دو حلقے لگا دینے سے "بنو غاضرہ بن بغیض بن ریث بن غطفان" کا نام بن جاتا ہے، اور اس سمت کو "سمت الغواضر" کہا جانے لگتا ہے،

عربوں میں دستور تھا کہ جب مورث مرجاتا اور جائداد کی تقسیم کا سوال پیدا ہوتا تو ایک فریق کہتا

عَدِّرْ عَنی اِبِلَکَ ایک مزید نشان لگا کر اپنے اونٹوں کو ممتاز کرو،

دوسرا فریق قدیم نشان میں دو خط کا اضافہ کر دیتا، اس اضافہ خط کو "تعذیر" اور اس پر مزید خط جو ہوتا اسے "غاذور" کہتے، جس کی جمع "غواذیر" ہے، یہ جو عربوں میں دستور تھا اس کا فائدہ یہ تھا کہ لوگ اونٹ کی سمت دیکھ کر مالک کا پورا نام ونسب جان لیا کرتے تھے، "سمت الغواضر" میں جو دو خطوط کا اضافہ کیا جاتا اس سے قینچی ꭗ جیسی شکل بن جاتی، ہم نہیں جانتے کہ کس قبیلے کی "سمت" تھی لیکن اس کا سماتی نام "جالم" یعنی قینچی ہے، اس چیز کا جو کام ہے اسے عربی لفظ "قص" (قینچی سے کاٹنا) بخوبی ادا کرتا ہے، انگریزی حرف X کی وجہ تسمیہ عربی کی سمت جالم پورے طور سے بتاتی ہے، اگر یہ کہا جائے کہ حرف X سامی نقوش سے ماخوذ ہے تو یہ اس لیے صحیح ہے کہ حروف ابجد کی تعلیم یورپ کو جس نے دی وہ ہیں فینیقی تاجر (Phaenician)

عربی سمات میں سے ایک نام "مجدح" ہے، جس کے معنی ہیں "منتہی"، دو لکڑیاں صلیب کی شکل میں رکھ کر اگر اس کے نیچے ایک ڈنڈی لگا دی جائے تو سمت مجدح کی شکل اس طرح ⚹ کی ہو جائے گی، یہی شکل بدلتے بدلتے Ψ ترشول جیسی بنی، جو کہ حمیری طرز تحریر میں حائے حطی کا کام دیتی ہے، تقریباً ایسی ہی شکل ▲ بابلی تحریر میں "ح" کی آواز دیتی ہے۔

عربی سمات میں ایک نام "حُوَرَاءُ" اس کی شکل انگریزی حرف O کی سی ہوتی تھی، یہ شکل کئی سامی زبانوں میں صرف عین ع کی ہے، یہ شکل عربوں کے تصور میں کوئی اہم مطلب

رکھتی تھی، ابوجہل نے اپنے گھٹنوں پر یہ شکل منقوش کر رکھی تھی، اونٹ کی ران پر جب یہ شکل بنائی جاتی تھی تو اس کو "حلق" کہتے تھے، اور جس اونٹ پر یہ نشان بنایا جاتا تھا اسے "ذو حلق" اور "محلق" کہتے تھے، نابغہ کا ایک مصرع ہے:

وذکرت من لبن المحلّق شربۃ

اس مصرع سے پتہ چلتا ہے کہ یہ نشان اس اونٹنی پر لگایا جاتا جس کا دودھ خوش ذائقہ ہوتا، اس سمت کا دوسرا نام "تحجیر" اور "حاجور" بھی تھا جب اونٹ پر یہ نشان ہوتا، اسکا مطلب یہ ہوتا کہ اسے گزند نہ پہنچاؤ، اسے ستانا یا کسی طرح کا نقصان پہنچانا حجر محجور" یعنی قطعی ممنوع ہے۔

عربی "سمات ابل" میں سے میں نے چند کا جو تذکرہ کیا ہے، ان سے بخوبی یہ اندازہ ہوگیا ہوگا کہ سمات عرب مختلف زبانوں میں ا، ب، ت، ث، ج اور ح کا کام دیتے ہیں، عرب کے اونٹوں پر جو نقش ہوتے تھے، وہ لایعنی کلمات نہیں تھے، بلکہ اظہار خیال کے لیے وہ ہماری آج کی تحریروں کا سا کام دیتے تھے، وہ بامعنی کلام اور بامعنی عبارتیں تھیں، ان میں سے کچھ نقوش تو مختلف اقوام کے حروف تہجی بنے اور کچھ نقوش قبائل کے اسماء بن گئے،

حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے نکاح کا پس منظر

اسلام میں نسلی غرور کا خاتمہ

از

جناب مولانا حبیب الرحمٰن صاحب لدھیانوی

آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام حضرت زید بن حارثہ کے ساتھ آپ کی پھوپھی زاد بہن حضرت زینبؓ کی شادی کے دینی مصالح تو معلوم و مشہور ہیں، لیکن زیدؓ کے طلاق دینے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت زینبؓ سے نکاح کرنا بھی دینی مصالح پر مبنی تھا جس کی دلنشین تشریح اس مضمون میں کی گئی ہے، "م"

دنیا میں نسل کا غرور ہمیشہ سے چلا آتا رہا اور اب تک چلا آ رہا ہے، بہت سی قومیں ایسی ہیں جنھوں نے نسل کے اعتبار سے انسانوں کو تقسیم کر رکھا ہے، اسلام کی پاکیزہ تعلیم آنے سے پہلے عرب میں بھی نسلی غرور پورے عروج پر تھا، قریشی اور ہاشمی عرب میں سب سے زیادہ اونچی ذات کے سمجھے جاتے تھے، چنانچہ قریش حج کے موقعہ پر مزدلفہ سے واپس آجاتے تھے، عرفات میں عام لوگوں کے ساتھ جانا بھی ان کو پسند نہ تھا، قریشیوں نے اپنے نسلی غرور کا مظاہرہ جنگ بدر میں کیا جبکہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ آپ کی طرف سے جو انصاری مسلمان ہمارے ساتھ لڑنے کے لیے آتے ہیں، ہم ان سے لڑنا اپنی توہین سمجھتے ہیں، کیونکہ وہ ہمارے درجہ کے نہیں ہیں، گویا غرور نسل اس درجہ کو پہنچ گیا تھا کہ قریشی اپنے سے کم درجہ کے ساتھ لڑنا بھی توہین سمجھتے تھے،

اسلام نے جہاں خدا کی وحدانیت کا پیغام دیا کہ سب انسان ایک خدا کے بندے ہیں، اسی طرح اس نے یہ بھی کہا کہ سب انسان بھائی بھائی ہیں، نسل، قومیت، وطنیت اور مال کے اعتبار سے کسی کو چھوٹا بڑا نہیں سمجھا جائے گا، سب رب العالمین (سارے جہان کا پالنہار) کے بندے ہیں، اور ایک آدم کی نسل ہیں، اس لیے کسی قسم کی بڑائی چھوٹائی انسانی نسل میں برداشت نہیں کیجائے گی، البتہ انسانوں میں جو نیک ہے اور جس کا تقویٰ (کیرکٹر) بلند ہے، وہ قابل عزت سمجھا جائیگا، اور جس کا کیرکٹر اور تقویٰ گر چکا ہے، وہ خدا کے یہاں مقبول نہیں ہو سکتا، مگر اس کے باوجود بھی جو آدمی بدترین زندگی بسر کرتا ہو، اس کو بھی روٹی کپڑا اور ضروریات زندگی سے محروم نہیں کیا جائے گا،

نسل انسانی کے غرور کو ختم کرنے کے لیے ضروری تھا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کوئی ایسا قدم اٹھائیں جس سے عملی طور پر اس نسلی غرور کا خاتمہ ہو جائے، یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ پیغمبروں کا طریقہ ہر معاملہ میں یہ ہے کہ وہ ہر نیکی اور سچائی پر خود عمل کرتے ہیں، اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کی مخلوق کو اس کی دعوت دیتے ہیں، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نسلی غرور کے خاتمہ کے لیے اپنی پھوپھی زاد بہن زینبؓ (جو کہ قریشی اور ہاشمی لڑکی تھیں) کا نکاح حضرت زید بن حارثہؓ سے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام تھے تجویز فرمایا،

اس تجویز کو سنکر زینبؓ اور ان کے بھائی نے انکار کیا، کیونکہ یہ تجویز کہ ایک ہاشمی لڑکی کا نکاح غلام سے کر دیا جائے، پورے عرب کی سرزمین کے نسلی غرور کو چیلنج تھا،

آج ہم اس کا اندازہ نہیں کر سکتے کہ اہل عرب کو اس نکاح کی تجویز سے کس قدر صدمہ پہنچا ہوگا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ تجویز چونکہ قرآن کی تعلیم اور اللہ تعالیٰ کے ارشادات کے مطابق تھی، اس لیے وحی الٰہی کے ذریعہ زینبؓ اور ان کے بھائی کو تنبیہ کی گئی،

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا

جب خدا اور اس کا رسول مومنین کے کسی معاملہ کا فیصلہ کر دیں تو ان کو پھر اپنے معاملہ کا کوئی اختیار باقی نہیں رہتا، اگر کوئی اللہ اور اسکے رسول کی نافرمانی کریگا وہ سخت گمراہی میں مبتلا ہوگا،

قرآن کا یہ حکم سنتے ہی بہن بھائی نکاح کرنے پر راضی ہو گئے، چنانچہ حضرت زینبؓ کا نکاح زید بن حارثہؓ سے کر دیا گیا، یعنی ایک ہاشمی لڑکی کا نکاح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تجویز اور اللہ تعالیٰ کی مرضی سے ایک غلام کے ساتھ کر دیا گیا، نکاح کے بعد میاں بیوی میں ناموافقت پیدا ہو گئی، یعنی زینبؓ اپنے خاوند زید بن حارثہؓ کو اپنی نظر میں نہیں لاتی تھیں، ان سے جھگڑا رہتا تھا، اور ایسا ہونا ایک قدرتی امر تھا، کیونکہ دنیا کی انسانی زندگی میں یہ پہلا واقعہ تھا کہ ایک اونچی ذات والی اور آزاد لڑکی کا نکاح ایک غلام سے کر دیا گیا ہو، عرب کی عورتوں نے حضرت زینبؓ کو کیا کیا کہا ہوگا، یہ سب باتیں تجربہ کے ساتھ سمجھ میں آسکتی ہیں، میرا تجربہ ہے کہ عورت نسلی غرور اور مالی سربلندی کی وجہ سے خاوند کو کبھی عزت کی نظر سے نہیں دیکھتی، اور اگر اس کا نکاح کسی چھوٹی ذات کے لڑکے سے کر دیا جائے تو اس کے خاندان کے لوگ اس کو طعن دیتے ہیں، جس کی وجہ سے میاں بیوی میں جھگڑا ہو جاتا ہے، جب میاں بیوی میں جھگڑا زیادہ بڑھ گیا اور حضرت زیدؓ نے حضرت زینبؓ کو طلاق دینے کا ارادہ کر لیا، تو وہ بار بار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر کہتے تھے کہ میرا حضرت زینبؓ کے ساتھ نباہ نہیں ہو سکتا، قرآن کے الفاظ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زیدؓ سے بار بار فرمایا کہ خدا سے ڈر اور طلاق کا ارادہ نہ کر، مگر بالآخر حضرت زیدؓ نے مجبور ہو کر حضرت زینبؓ کو طلاق دیدی،

حضرت زینبؓ کو اب یکے بعد دیگرے دو ذلتوں کا سامنا کرنا پڑا، ایک یہ کہ ان کا نکاح غلام سے کیا گیا، اور دوسری یہ کہ غلام نے ان کو طلاق دیدی۔ اس لیے نبی کریمؐ کے قلب مبارک میں یہ خیال آیا کہ زینبؓ نے اسلام کی سچائی کو عملی زندگی پہنانے کے لیے ایک غلام سے نکاح کیا اور غلام نے اسے طلاق دیدی، اس لیے اس کی دلجوئی کے لیے ضروری ہے کہ میں اس سے نکاح کر دوں، تاکہ اس کی ذلت عزت سے بدل جائے، مگر حضورؐ نکاح کرنے سے اس لیے رک رہے تھے کہ آپ حضرت زید بن حارثہؓ کو منھ بولا بیٹا پکارتے تھے، اور عرب میں منھ بولے بیٹے کی بیوی سے نکاح کو جائز نہیں سمجھا جاتا تھا، اور آپ سمجھتے تھے کہ ایسا کرنے میں تمام اہل عرب چلا اٹھیں گے، تب وحی الٰہی نازل ہوئی کہ ہم نے تمہارا نکاح زینبؓ سے کر دیا ہے، تم اللہ سے ڈرو، لوگوں سے نہ ڈرو، اور کوئی منھ بولا بیٹا، بیٹا نہیں ہوتا، بیٹا وہی ہے جو حقیقی بیٹا ہو، اس نکاح سے دنیا کی ایک سب سے بڑی رسم کہ منھ بولا بیٹا بیٹا ہوتا ہے، ختم کر دی گئی، اور اس واقعہ نے نسلی غرور کا ہمیشہ کے لیے عرب میں خاتمہ کر دیا، پھر یہی عرب تھے کہ انھوں نے غلاموں کو لڑکیاں دیں اور ان سے لڑکیاں لیں، اور کسی نے اس میں کوئی عار محسوس نہیں کی، اور پھر ان ہی میں سے بڑے بڑے انسان پیدا ہوئے،

ایک عورت چونکہ غلام سے نکاح کرنے میں ذلیل سمجھی گئی، اور جب غلام نے اسکو طلاق دیدی تو اس کی دوہری ذلت ہوئی، اس لیے اس کی عزت کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری تھا کہ سب سے بڑے خدا پرست انسان نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس سے نکاح کریں، تاکہ لوگ یہ بات سمجھ لیں کہ غلام سے نکاح کرنا کوئی ذلت نہیں، اور اگر وہ طلاق دیدے تو عورت ذلیل نہیں ہو جاتی، بلکہ شریف آدمی کو چاہیے کہ وہ اس سے شادی کر لے۔

یہ قدم آج سے تیرہ سو برس پہلے ایک پیغمبر ہی اٹھا سکتے تھے، اور کسی کے بس کی بات نہ تھی،

کفر سے توبہ کرنی آسان ہے، لیکن رسموں سے توبہ کرنی مشکل ہے، مدینہ میں سچے اور مخلص مسلمانوں میں اس واقعہ سے حیرت پیدا ہو گئی، لیکن جب ان سچے مسلمانوں نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی پھوپھی زاد بہن کا نکاح ایک غلام سے کر دیا ہے، تو وہ لوگ بھی غلاموں کو لڑکیاں دینے لگے اور اسی طرح لینے لگے،

آج دنیا میں اونچ نیچ کو ختم کرنے کے لیے بڑے بڑے اقدام کیے جاتے ہیں، قانون بنائے جاتے ہیں، مگر ایک سو برس کی اس کوشش سے کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوا، انسانی نسل کی برتری اس وقت تک ختم نہیں ہو سکتی جبتک کہ رشتوں کو خون کے ذریعہ ایک نہ کر دیا جائے،

ہندوستان میں ہریجنوں کو برابر کرنے میں تمام کوششیں اس لیے ناکام ہوئیں اور ہونگی کہ اونچی ذات کے لوگ نہ ان کو لڑکیاں دے سکتے ہیں اور نہ ان کی لڑکیاں لے سکتے ہیں، اگر ہندوستان کے مذہبی اور سیاسی لیڈر ہریجن کی لڑکیوں سے شادی ہی کر لیتے تو تب بھی ان کی عزت کا کوئی راستہ نکل آتا، میں نام لیے بغیر کہتا ہوں کہ بڑے سے بڑے ہندوستانی لیڈر میں جرأت نہیں ہے کہ اچھوت سے لڑکی لے اور دے۔

تلخیص و تبصرہ

شاہجہانی عہد کا ہندوستان

ڈاکٹر بنارسی پرشاد سکسینہ نے ۱۹۳۱ء میں لندن یونیورسٹی میں پی، ایچ، ڈی کے لیے "ہسٹری آف شاہجہان آف دہلی" کے عنوان سے ایک مقالہ لکھا تھا، جو بہت مقبول ہوا، اس کتاب میں انھوں نے شاہجہان اور اس کے عہد کی جو قلمی تصویر کھینچی ہے، اس کے کچھ اقتباسات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

شاہجہانی دربار | شاہجہانی دربار اپنی شاہانہ شوکت و حشمت کے لحاظ سے منتہائے کمال پر تھا اور اس کے عہد میں مغل سلطنت میں بڑی خوشحالی اور دولت کی بڑی فراوانی تھی، ہندوستان کے تمول کی شہرت سن سن کر بیرونی ممالک کے سیاح یہاں بکثرت آتے، اور شہنشاہ کے جاہ و جلال کو دیکھکر چکا چوند ہوجاتے، اس کے دربار کا تزک و احتشام ان کے تخیل سے بہت زیادہ ہوتا تھا، اور وہ اس کی تعریف میں رطب اللسان ہوجاتے، برنیر، ٹیورنیر اور منوچی نے اپنے تاثرات اپنی کتابوں میں قلمبند کیے ہیں، اگرچہ ان میں بہت سی باتیں غیر معتبر بھی ہیں، پھر بھی ان کے بیانات سے مغل دربار کے عجائبات کا کچھ نقشہ سامنے آجاتا ہے،

شہنشاہ کی ذات | دربار کی سطوت و عظمت کا مظاہرہ شاہجہان کی ذات سے ہوتا تھا، وہ اپنے جلال و جبروت کے باوجود بڑا ہی محنتی اور جفاکش تھا، صفائی اور ستھرائی کا غیر معمولی لحاظ رکھتا تھا،

نماز کا بڑا پابند تھا، اور جب رمضان شریف میں دار السلطنت میں رہتا تو روزے بھی پابندی سے رکھتا، رمضان کی راتوں میں تراویح بھی پڑھتا، اور خیرات تقسیم کیا کرتا، عطر کا دلدادہ تھا، اس کے کپڑے ہمیشہ عطر میں بسے رہتے تھے، گفتگو میں بڑا خلیق اور متواضع تھا، ادنی سے ادنی آدمی کو بھی "تو" سے مخاطب نہ کرتا، طلوع آفتاب سے دو گھڑی پہلے جاگتا، غسل اور وضو کرکے اپنی خاص مسجد میں چلا جاتا، اور مصلے پر بیٹھ کر فجر کی نماز کے وقت کا انتظار کرتا، نماز کے بعد طلوع آفتاب تک تسبیح پڑھتا رہتا، سفر میں نماز خیمہ ہی میں ادا کرتا، مسجد سے نکل کر درشن کے لیے جھروکہ پر آکر کھڑا ہوجاتا، اس کی ابتدا اکبر ہی کے زمانہ سے ہوئی تھی، اس کا مقصد یہ تھا کہ رعایا کا تعلق بادشاہ سے براہ راست رہے، اور وہ اس کو دیکھ کر مطمئن رہے کہ بادشاہ صحیح و سالم اور تندرست ہے، درشن کے موقع پر رعایا کو عام اجازت تھی کہ وہ کسی واسطہ کے بغیر حکومت کے بڑے بڑے حکام کے خلاف عدل و انصاف طلب کر سکے، اس وقت شہنشاہ پوری توجہ سے اپنی رعایا کی ساری شکایتیں سنتا، اور بڑے بڑے حکام کو سخت سے سخت سزا دینے میں مطلق تامل نہ کرتا، اور یہ مغل حکومت کا ایک قابل تعریف پہلو ہے کہ رعایا کو انصاف حاصل کرنے کی اتنی سہولت حاصل تھی،

دیوانِ عام | جھروکہ سے بادشاہ دیوانِ عام میں آتا، یہ سنگ سرخ کی ایک شاندار عمارت تھی، جو چالیس ستونوں پر بنائی گئی تھی، یہ تین طرف کھلا ہوا صحن تھا، چوتھی طرف جالیدار دیوار تھی، جس کے وسط میں بڑے ہال کی سطح سے اوپر سفید سنگ مرمر کا ایک تخت تھا، جس میں مختلف قسم کی اعلیٰ صنعتیں دکھائی گئی تھیں، آگرہ کا دیوانِ عام سادہ ہے، اس میں دہلی کے دیوان عام کی جیسی ترصیع و آرائش نہیں ہے، لاہور کے قلعہ میں بھی ایک دیوان عام ہے،

اس دیوان میں بڑے بڑے عہدیدار، درباری اور لشکر کلہ ترتیب کے ساتھ کھڑے ہوکر بادشاہ کی آمد کا انتظار کرتے رہتے، ان کی نظریں تخت پر جمی رہتیں، دیوان کے حاشیہ کے بیرونی

حصہ میں چاندی کا کٹہرہ تھا، جس کے اندر دو صدی سوار سے اوپر کے منصبدار داخل ہو سکتے تھے، وہ کھڑے کھڑے تخت کو ٹکٹکی باندھے دیکھتے رہتے، ستونوں کے پاس معزز منصبداروں کی جگہیں متعین تھیں، ان کے ارد گرد قورچی شاہی جھنڈے اور علم لیے کھڑے رہتے، ان کی پشت دیوار کی طرف ہوتی، تخت کے دائیں بائیں سلطنت کے بڑے بڑے ارکان ہوتے، جو بادشاہ کے حضور میں کاغذات پیش کرنے کے لیے تیار رہتے، چاندی کے کٹہرے کے بعد کی جگہ لکڑی سے گھری ہوتی، اور یہ لکڑیاں سرخ رنگ کی ہوتیں، یہ جگہ دو صدی سوار سے کم درجہ کے منصبداروں کے لیے مخصوص ہوتی، ان حدود میں تین پھاٹکوں سے ہوکر داخلہ ہوتا تھا، جہاں گرز برداروں کا پہرہ ہوتا تھا،

دیوان عام میں بادشاہ کا ورود سات بجکر چالیس منٹ پر ہوتا، اس کے تخت پر جلوہ افروز ہوتے ہی میر بخشی منصب داروں کی عرضداشتیں پیش کرتا، اور ان منصبداروں کو سامنے لاتا جنکی ترقی ہونے کو ہوتی، جو منصب دار باہر بھیجے جاتے، ان کو خلعت عطا کیا جاتا، اسکے بعد صدر الصدور کیطرف سے غربا، و مساکین کی درخواستیں پیش ہوتیں، اور پھر علما، وصلحا، کا تعارف کرایا جاتا، اسکے بعد میر سامان اور دیوان بیوتات اپنے اپنے شعبوں کے کاغذات پیش کرتے، اس کے بعد احدیوں کے بخشی میر آتش اور مشرف توپخانہ اپنے اپنے محکموں کے بھرتی ہونے والے ملازموں کو پیشی میں لاتے اس کے بعد دربار کے معزز منصب دار، صوبہ کے صوبہ داروں، بخشیوں اور دیوان کی عرضداشتوں سے بادشاہ کو باخبر کرتے، بادشاہ ان کو خود پڑھتا، اور ان پر احکام جاری کرتا، سب سے آخر میں عرض مکرر منصب، جاگیر اور نقدی کے متعلق عرضیوں کو پیش کرتا، جب یہ سارے کام ختم ہو جاتے تو حاضرین کی ضیافت ہاتھیوں اور گھوڑوں کی نمائش سے کی جاتی،

دیوان خاص | اس کے بعد بادشاہ دیوان عام سے دیوان خاص میں آتا، یہاں دو گھنٹے رہتا، جو کام انتظامی اور سیاسی وجوہ کی بنا پر دیوان عام کے کھلے دربار میں انجام پانے کے قابل نہ ہوتے

وہ دیوان خاص میں انجام پاتے، اس وقت صرف وزرا، حاضر ہوتے تھے، بادشاہ مختلف عرضداشتوں کو سنکر ان پر یا تو دست خاص سے احکام جاری کرتا یا لکھوا دیتا، ضرورت مندوں کی مدد معاش کی منظوری یہیں سے دی جاتی، مصوری اور جواہرات کے نادر نمونے بھی اسی وقت پیش کیے جاتے، داروغہ عمارت مختلف شاہی عمارتوں کے نقشے بھی اسی وقت پیش کرتا، باہر سے جو باز، شکرے اور پالتو چیتے آتے وہ بھی یہیں لاکر نذر کیے جاتے،

شاہ برج | دیوان خاص سے بادشاہ شاہ برج میں آتا، جہاں انتہائی راز کی باتیں ہوتیں، یہاں شہزادے یا دو چار مخصوص شاہی حکام کے علاوہ اور کسی کو بار نہ ہوتا تھا، تمام پوشیدہ احکام یہیں سے صوبوں میں بھیجے جاتے، خالصہ، طلب اور تنخواہ سے متعلق بعض امور یہیں طے پاتے،

حرم | شاہ برج سے بادشاہ دوپہر کے وقت حرم میں جاتا، خاصہ تناول کرکے قیلولہ کرتا، جب وہ اٹھتا تو ممتاز محل غربا، و مساکین کے لیے خیرات اور امداد کی سفارشیں کرتیں، غریب اور مفلوک الحال لڑکیوں کے جہیز کے سامان کا حکم اسی وقت جاری ہوتا، بعض لڑکیوں کی شادیاں بھی شاہی خرچ سے انجام پاتیں، یتیموں اور بیواؤں کے روزینے مقرر ہوتے، محل میں جو بھی احتیاج لے کر جاتا وہ محروم واپس نہ ہوتا، اور روزانہ بڑی بڑی رقمیں غربا، کی امداد میں خرچ ہوتی رہتی تھیں،

شام کے مشاغل | بادشاہ تین بجے سہ پہر کو محل سے باہر آ جاتا، کبھی کبھی دیوان عام میں آکر محل کے محافظ سواروں کا معائنہ کرتا، لیکن عموماً محل سے نکل کر عصر کی نماز کے لیے مسجد میں چلا جاتا، نماز عصر کے بعد وہ دیوان خاص میں آ جاتا، جہاں انتظامی امور کے متعلق پھر مشورہ کرتا، اس وقت کبھی موسیقی سنکر یا ہرنوں کی لڑائی دیکھکر تھوڑی سی تفریح بھی کر لیتا، دیوان خاص میں جس وقت بڑی بڑی قندیلیں روشن کیجاتیں تو ان کی روشنی سے زربفت اور کمخواب کے پردے اور فروش جگمگا اٹھتے، دیوان خاص کی گوناگوں دل آویزیوں ہی کو دیکھ کر اس کی دیوار پر یہ شعر لکھ دیا گیا تھا کہ

اگر فردوس بر روئے زمین است
ہمین است وہمین است وہمین است

خوابگاہ آٹھ بجے شاہ برج میں بھی بادشاہ آدھ گھنٹے کے لیے آتا، پھر حرم خانہ میں جاکر رات کا کھانا تناول کرتا، اس کے بعد کنیزوں کے گانے سنتا، دس بجے بستر پر چلا جاتا، پردے کی آڑ سے اچھی اچھی کتابیں پڑھوا کر سنتا رہتا جس میں زیادہ تر بزرگانِ دین کی سوانح عمریاں اور سفرنامے ہوتے تھے، بابر کی تزک اس کو بہت پسند تھی،

انصاف کا دربار جمعہ کو دربار نہ ہوتا تھا، بدھ کو بادشاہ جھروکہ سے دیوان خاص میں جاتا، اور عدل و انصاف کے لیے دربار منعقد کرتا، بادشاہ فیروز تخت پر بیٹھتا اور مفتی اور فقہا کی موجودگی میں داروغۂ عدالت مقدمے پیش کرتا، بادشاہ مدعی کی باتیں غور سے سنکر شرعی قوانین کے مطابق فیصلہ کرتا،

ترتیب نظم دربار میں نظم و ترتیب کا غیر معمولی لحاظ رکھا جاتا اس میں کسی قسم کا فرق آنے نہ دیا جاتا، تمام منصب دار اپنے اپنے مناصب کے مطابق کھڑے رہتے، صرف شہزادوں کو بیٹھنے کی اجازت ہوتی، مگر ان کو بھی بیٹھتے وقت بادشاہ کی اجازت لینی پڑتی، جہانگیر نے شاہ جہاں کے لیے دربار میں ایک طلائی کرسی رکھوائی تھی، اسی خصوصیت کا اظہار شاہ جہاں نے اپنے فرزند ارجمند دارا شکوہ کے لیے کیا تھا، صرف وزیر اور میر بخشی کو تخت کے زینے پر چڑھنے کی اجازت تھی، بقیہ امرا تخت سے دور کھڑے رہتے، اور احترام کا اظہار زمین بوس ہوکر اور چار تسلیم بجا لاکر کرتے، زمین بوسی میں امرا اپنے دونوں ہاتھوں سے زمین کو چھوتے، اور پھر دونوں ہاتھوں کو پیشانی تک لیجاتے، اور چار تسلیم میں جھک کر اپنی پیشانی، آنکھوں اور دونوں بازوؤں کو ہاتھوں سے چھوتے، شاہجہاں نے سجدہ کی رسم ترک کرادی تھی، پھر زمین بوسی کو بھی چھوڑ کر صرف چار تسلیم بجا لانے کا حکم دیا تھا، علما، و فضلا تسلیم بجالانے سے مستثنیٰ تھے، اور صرف السلام علیکم کہنے پر اکتفا کرتے تھے، بادشاہ جب جھروکہ یا دربار میں آتا تو "شاہ زندہ باد" کے نعرے لگائے جاتے، اگر بادشاہ کسی سے

کوئی بات کرنا چاہتا تو اس کی طرف اشارہ کرتا، گرزبردار اس کو اپنے ساتھ لے جاکر تخت کے سامنے کھڑا کر دیتا، وہ تعظیم بجالاتا، اور نہایت ادب سے بادشاہ کی باتیں سننے کا منتظر رہتا، اگر بادشاہ اس کو کوئی خلعت عطا کرتا تو وہ اس کو جھک کر لیتا، اور انتہائی تعظیم سے پیچھے ہٹتا ہوا اپنی جگہ پر واپس آجاتا، تخت کی طرف پیٹھ کرنا بدتمیزی سمجھی جاتی تھی،

جشن دیوان عام اور دیوان خاص یوں تو روزانہ دل آویزیوں سے معمور رہتے تھے لیکن جشن کے موقع پر ان کی زینت، آرایش، رنگینی، سجاوٹ اور جگمگاہٹ کی کوئی حد باقی نہیں رہتی تھی، یہ جشن نوروز، جانشینی کی سالگرہ، عید، بقرعید، شب برات وغیرہ کے موقع پر منعقد کیا جاتا، طلائی شامیانے کے نیچے امرا اپنے زرق برق لباس میں جمع ہوتے، بادشاہ ہیرے، موتی اور جواہرات سے مرصع ہوکر تخت پر بیٹھتا، اور نذرانے قبول اور انعامات تقسیم کرتا،

دربار کے عجائبات شاہجہانی دربار کے نوادر میں سب سے اہم تخت طاؤس تھا، ٹیورنیر اس کو دیکھ کر مبہوت ہوگیا تھا، اور اس کی پوری قلمی تصویر کھینچی ہے، دوسری اعجوبہ چیز کوہ نور تھی، جسکو میر جملہ نے بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا تھا،

کلچر کی ترقی لیکن دربار محض تزک واحتشام اور شان و شوکت ہی کی غرض سے منعقد نہیں کیا جاتا، اس کی زینت و آرایش محض ضمنی چیز تھی، در اصل دربار کو کلچر کے فروغ کا بڑا خیال رہا، حکومت نے ہر جگہ امن قائم کر رکھا تھا جس کی وجہ سے آرٹ اور لٹریچر کو خود بخود ترقی ہونے لگی، پھر شاہانہ سرپرستی نے اس کو اور بھی آگے بڑھایا، شعراء، فضلا، فلسفی اور دوسرے ارباب کمال سرپرستی کا شہرہ سن کر دربار میں آتے، اور ان میں کوئی محروم واپس نہ جاتا، بادشاہ ان سب کو اپنے الطاف و کرم سے نوازتا، اس کی تقلید امرا بھی کرتے، اور ہر امیر فیاضی دکھانے میں دوسرے پر سبقت لیجانے کی کوشش کرتا، بعض امرا خود بھی اہل علم تھے، علی مردان خان، سعد اللہ خان، سعید خان، ظفر خان، میر جملہ

افضل خاں اور راجہ جے سنگھ وغیرہ نہ صرف تلوار کے دھنی تھے بلکہ علوم وفنون کے بھی بڑے مربی تھے، اور وہ جہاں
گئے، اپنے ساتھ دربار کی روایات لے گئے، اور مختلف صوبوں میں جاکر علوم وفنون کو ترقی دی،

تعلیم | آگرہ اور دہلی میں دو تعلیمی اداروں کے اخراجات کا بار شاہی حکومت پر تھا، اور اس کے
اساتذہ کا تقرر بادشاہ کیا کرتا تھا، عوام کی تعلیم کا انتظام حکومت کی طرف سے نہ تھا، گو ایسی مسجدوں
میں حکومت جاگیریں وقف کرتی رہتی تھی، جہاں طلبہ تعلیم پایا کرتے تھے، لیکن نجی اور انفرادی کوششوں
سے مدارس کی کمی نہ تھی، جہانگیر کے زمانے میں ہر گاؤں و ہر قصبہ میں مدرسے تھے، عام طور سے علما و
علما ہی مدارس میں کوئی اجرت لیے بغیر تعلیم دیا کرتے تھے، یا اگر اجرت لیتے بھی تو وہ بالکل نام
کو ہوتی، ایسے تعلیمی ادارے لاہور، احمد آباد، برہانپور اور جونپور میں بہت تھے، شاہجہانی عہد
میں مشہور اساتذہ و علما، سرہند، تھانیسور اور انبالہ میں رہا کرتے تھے، جن کے پاس دور دور
مقامات سے طلبہ آتے رہتے تھے، کشمیر بھی علوم کا اہم مرکز بن گیا تھا، اس کی خوشگوار آب وہوا، پُرامن
فضا اور دل آویز مناظر کی بنا پر بہت سے ارباب علم یہاں آکر سکونت پذیر ہوگئے تھے، ملاحسن
فرغی اور ملا محسن فانی کشمیر ہی کے تھے، خواجہ خداوند محمود یہاں آکر آباد ہوگئے تھے، ملا شاہ یہاں
اکثر آتے رہتے تھے، کلیم اور قدسی نے یہاں رہ کر بادشاہ نامے منظوم کیے،

تعلیمی نصاب میں بہت سے مضامین ہوتے، جن کو لائق اساتذہ ہی پڑھاتے، ہر مفید اور
اہم مضمون کی تھوڑی تھوڑی چیزیں ضرور پڑھا دی جاتیں، مذہبی اور مابعد الطبیعاتی مضامین
کی اہمیت ضرور تھی، لیکن تاریخ، ریاضی، عروض اور خوشنویسی کی تعلیم پر بھی زور دیا جاتا،
امتحانات کا رواج نہ تھا، ممتاز اساتذہ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنا کافی ہوتا،

اس عام تعلیم کا نتیجہ یہ تھا کہ علمی سرگرمیاں برابر قائم رہیں، فارسی سرکاری اور درباری
زبان تھی، اس لیے اس کی سرپرستی ہوتی رہی، اور اس میں گوناگوں قسم کے علوم پیدا ہوئے۔

شعراء | اس سرپرستی کا شہرہ سنکر ایران سے بکثرت شعراء ہندوستان آئے، اور دربار میں جب
کوئی تقریب ہوتی تو شعراء اپنے اپنے ذہن واختراع کے نمونے پیش کرتے، اور ایک دوسرے
سے بازی لیجاتے، دربار کا سب سے قدیم شاعر سعیدائے گیلانی تھا، جو داروغۂ زرگرخانہ کے عہدہ پر
بھی مامور تھا، اس کے بعض تاریخی قطعات بہت مشہور ہوئے، ابوطالب کلیم دربار کا ملک الشعراء
تھا، وہ جہانگیر کے عہد میں ہندوستان آیا، اور شاہجہانی عہد میں اس کو ملک الشعراء بنا کر سب سے بڑا
علمی اعزاز عطا کیا گیا، شاہجہاں کی شان میں اس کے بہت سے قصائد ہیں، اس نے پادشاہ نامہ
کے نام سے ایک مثنوی بھی لکھی اور ظفر خان حاکم کشمیر کے لیے ایک ساقی نامہ قلمبند کیا، حاجی محمد جان
قدسی کے اشعار بھی بہت پسند کیے جاتے تھے، اس نے بھی ایک پادشاہ نامہ لکھا، اس نے کشمیر کے
چمنستان کی بھی ایک قلمی تصویر کھینچی ہے، اور پھر شاہ جہاں کی تمام عمارتوں پر نظمیں لکھیں، جن میں
تاریخیں بھی ہیں، مرزا محمد صائب اپنے خاص اور نئے طرز کے لیے شاہجہانی دربار میں بہت مقبول ہوا،
گو وہ یہاں آخر وقت تک مقیم نہیں رہا، آخر میں ایران چلا گیا تھا، حسن بیگ رفیع کو اپنے اشعار
کی داد دربار میں خوب ملتی تھی، باہر کے آنے والے شعراء میں سلیم طہرانی، حکیم رکن الدین کاشی اور
فاروقی بھی قابل قدر شعراء تھے،

ہندوستان میں فروغ پانے والے شعراء میں ابوالبرکات منیر کا نام ممتاز تھا، ملا شیدا اپنی
ہجو، بدیہہ گوئی اور ذہانت کے لیے مشہور تھا، اس نے اپنے معاصرین شعراء قدسی اور میر الٰہی
کی سخت ہجو کہی، اس نے اپنی مثنوی دولت بیدار مخزن گنجور کے طرز پر لکھی، چندر بھان برہمن
نامی ایک ہندو شاعر لاہور کا رہنے والا تھا، وہ اپنی رواداری اور وسعت نظر کے لیے پسند
کیا جاتا تھا، اسکو اچھی نثر اور اچھی نظم لکھنے میں بڑی مہارت تھی، اس نے ابوالفضل کے طرز انشاء
کی تقلید بڑی خوبی سے کی ہے، اس کی کتاب چہار چمن مرصع و مسجع عبارت آرائی کا نمونہ ہے،

حکیم ابوالفتح گیلانی کا بھتیجا حکیم حاذق بھی اس عہد کا مقبول شاعر تھا، وہ اپنے اشعار بڑی سوز وگداز کے ساتھ پڑھا کرتا تھا، حافظ محمد خیالی کے متعلق طبقات شاہجہانی کے مؤلف کا خیال ہے کہ وہ انوری کا ہم پلہ تھا، وہ امرا کی مداحی سے پرہیز کیا کرتا تھا، وہ ہیئت، نجوم اور ریاضی کا بھی عالم تھا، محمد علی ماہر کے اشعار میں بڑی سلاست اور شگفتگی ہوتی تھی،

نثر | اس عہد میں نثر نگاری کی بھی خاطر خواہ ترقی ہوئی، شاہجہان اپنی افتاد طبع کے مطابق چاہتا تھا کہ اس کے عہد کی تاریخ نہایت شاندار طریقہ پر لکھی جائے، پہلے تو اس نے حکیم حاذق اور ملا عبداللطیف گجراتی کو اس کام کے لیے مامور کیا، لیکن دونوں میں بڑی چشمک پیدا ہوگئی، اس لیے شاہجہاں نے ان کو اس کام سے علیحدہ کر دیا، انھوں نے جو کچھ لکھا، اسکا اب کہیں پتہ نہیں، امینائی قزوینی کی بعض تحریریں شاہجہاں کو بہت پسند آئی تھیں، اس لیے اس کو یہ خدمت سپرد کی، لیکن وہ شاہجہانی عہد کے ابتدائی دس سال کی تاریخ لکھنے پایا تھا کہ اس کو بھی علیحدہ ہونا پڑا، اس تاریخ کا نام پادشاہ نامہ ہے، اس کی زبان سادہ اور شگفتہ ہے، تاریخی حیثیت سے ایک اہم تالیف ہو، ۱۶۴۴ء میں جلال الدین طبا طبائی نے بھی پادشاہ نامہ کے نام سے ایک تاریخ لکھی، اسکا جو حصہ محفوظ ہے، اس میں شاہجہانی حکومت کے پانچویں سال سے آٹھویں سال تک کا ذکر ہے، اس کی عبارت ضرورت سے زیادہ مرصع ہے، ۱۶۴۸ء میں عبدالحمید لاہوری نے بھی شاہ جہاں کے حکم سے پادشاہ نامہ لکھا، اس میں شاہجہانی عہد کے شروع کے بیس سال کی تاریخ ہے[1] عبدالحمید لاہوری نے ابوالفضل کے طرز میں کتاب لکھنے کی کوشش کی، لیکن بعد میں اس طرز کو چھوڑ دیا، وہ اپنی ضعیفی کی بنا پر پورے عہد کے کوائف قلمبند کرنے سے معذور ہوگیا، تو اس کے شاگرد محمد وارث نے بقیہ حالات لکھے، اس کی تاریخ کا بھی نام پادشاہ نامہ ہے، اس میں شاہجہان آباد کی عمارتوں کا

[1] معارف: شاہجہان اسکی خدمت سے اسقدر خوش تھا کہ اس نے دو مرتبہ اس کو روپے میں تلوا کر انعام عطا کیا،

ذکر دل آویز طریقہ پر کیا گیا ہے، محمد صادق نے شاہجہان نامہ کے نام سے ایک غیر سرکاری تاریخ لکھی، جو اپنے معلومات کے لحاظ سے بہت ہی اہم ہے، محمد صادق داروغہ غسل خانہ کے عہدہ پر مامور تھا، اس کا ایک چچا اسحاق بیگ یزدی ممتاز محل کا میر سامان تھا، دوسرا چچا امیر خان میر تزک اور تیسرا باقی خاں اکبرآباد کا حاکم تھا، اس لیے اس کو ہر قسم کے معلومات حاصل ہوتے رہے، اور گو اس کی تاریخ غیر سرکاری ہے، لیکن مستند ہونے میں کسی شبہہ کی گنجایش نہیں، محمد طاہر آشنا کی ملخص شاہجہانی عہد کے تیس سال کی مکمل تاریخ ہے، مآثر الامراء کے مصنف شاہنواز خاں نے اس کے ادب و انشا کی تعریف کی ہے، اگرچہ اس نے اپنے عہد کے مورخوں کے لکھے ہوئے تاریخی واقعات کی تلخیص ہی کر دینے پر اکتفا کی ہے، ۱۶۵۹ء میں محمد صالح کنبوہ نے شاہجہانی عہد کی تاریخ عمل صالح کے نام سے قلمبند کی، اس کی عبارت بڑی ہی مرصع ہے، ۱۶۴۰ء میں شاہجہان نے ملفوظات تیموری پر محمد افضل بخاری سے نظر ثانی کرا کے اس کا ایک نیا اڈیشن تیار کرایا، مراد جب بلخ کی مہم پر روانہ ہوا تو اس کا حال ملا طغرائی نے مرآۃ الفتوح کے نام سے لکھا، اسی نے کشمیر کی تعریف میں فردوسیہ کے نام سے ایک کتاب قلمبند کی، پھر شہزادہ مراد کی مدح میں تاج المدائح اور شاہ شجاع کی تعریف و توصیف میں کنز المعانی لکھی،

ان تاریخی کتابوں کے علاوہ اور بھی کتابیں لکھی گئیں، مثلاً منیر جونپوری نے ہرمز کے شہزادہ والا اختر کا ایک قصہ لکھا، جو بہت ہی مرصع زبان میں ہے،

لغت | لغت میں چار کتابیں شاہجہاں کے نام سے معنون ہوئیں، ان کے نام یہ ہیں، فرہنگ رشیدی، اور منتخب اللغات شاہجہانی از عبدالرشید ٹھٹوی، چہار عنصر دانش از امان اللہ، شاہد صادق از محمد صادق، موخر الذکر سائنس، مذہب، فلسفہ، سیاست، اخلاق اور نقشۂ عالم کی قاموس ہے،

ترجمے | دارا شکوہ سنسکرت زبان کا بڑا قابل قدر عالم تھا، اس نے اوپ نشد، بھگوت گیتا، اور یوگ وشسٹ کے ترجمے فارسی میں کیے، اس کے سکریٹری بنوالی داس نے پربھود چندر اودے کو فارسی میں منتقل کرکے اس کا نام گلزار حال رکھا، اور ابن ہرکرن نے رامائن کا فارسی میں ترجمہ کیا،

مذہبی کتابیں | اس عہد میں مذہب پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں، جن میں دارا شکوہ کی سفینۃ الاولیا اور محسن فانی کی دبستان المذاہب خاص طور پر قابل ذکر ہیں،

طب | اس زمانہ میں بہت سے قابل قدر اطبا، پیدا ہوئے، جن کو طب کے علاوہ دوسرے علوم و فنون میں بھی بڑا درک حاصل تھا، حکیم علیم الدین وزیر خان دربار کا طبیب تھا، وہ لاہور میں پیدا ہوا اور حکیم دوائی سے طب کی تعلیم پائی، اس کی نباضی مشہور تھی، شاہ جہاں کا بڑا مزاج شناس تھا، مختلف عہدوں مثلاً دیوان بیوتات، خانساماں اور میر عرض کے عہدوں پر بھی مامور رہا، پھر پنجہزاری منصب دار بنا کر پنجاب کا حاکم اعلیٰ بنایا گیا، حکیم مومنہ شیرازی بھی دربار کے اطبا میں تھا، اور اپنے پیشہ میں بڑا ماہر اور مقبول رہا، شاہجہاں نے اس کو دوہزاری منصب عطا کیا، حکیم فتح اللہ شیرازی تشخیص الامراض اور علم الادویات میں بڑا ماہر تھا، حکیم صدرا، حکیم ابوالقاسم اور حکیم رکنائی کاشی بھی دربار کے ممتاز اطباء تھے، جراحی میں جگ جیون اور شیخ قاسم کو مقبولیت حاصل تھی،

نجوم وریاضی | اس عہد کے سب سے بڑے منجم ملا فرید تھے، اس نے ایک زیچ زیچ شاہجہانی کے نام سے مرتب کی تھی، عطاءاللہ نے ریاضی پر ایک کتاب لکھی، اور شاہجہاں کے نام سے معنون کی عبداللہ نے بیج گنت کا ترجمہ فارسی میں کیا۔ ریاضی کے اور دوسرے ماہرین کے نام یہ تھے:
مولانا محمود جونپوری، مولانا محمد یعقوب لاہوری، اور میر شمس الدین خلجانی،

دیگر علوم | فقہ، مذہب، اخلاق، فلسفہ، عمرانیات وغیرہ مضامین عام طور پر بڑے شوق سے پڑھے جاتے، ہر گاؤں اور ہر قصبہ کی مسجد میں ایک ملاں ان مضامین کے مطالعہ میں مشغول رہتا، اس عہد کے مشہور علماء میں ابوالمکارم، ملا حیدر کشمیری، مولانا عبدالسلام لاہوری، مولانا حسن دہلوی اور شیخ عبدالحق دہلوی خاص طور پر قابل ذکر ہیں،

ہندی | ہندی زبان وادب کی ترقی میں یہ عہد بہت زیادہ اہم اور شاندار ہے، شاہ جہان ہندی آسانی سے بول سکتا تھا، وہ ہندی موسیقی کا شایق، ہندی زبان کے شعرا کا سرپرست رہا، دربار کے ہندی شعراء کے نام سندر داس، چنتامنی اور کاوندرا چاریہ تھے، سندر داس گوالیار کا رہنے والا تھا، شاہجہاں نے اس کی غیر معمولی شاعرانہ قابلیت وصلاحیت کے لحاظ سے اس کو مہاکوی رائے کا خطاب عطا کیا، اسکو کبھی کبھی سفارتی مشن پر بھی بھیجا جاتا تھا، ججھر سنگھ نے بغاوت کی تو سندر داس ہی اس کے پاس قاصد بنا کر بھیجا گیا، اس نے ہندی شاعری کے آرٹ پر سندر سنگار کے نام سے ایک کتاب لکھی، سنگھاسن بتیسی اور بارہ ماسا بھی اسی کی تصانیف ہیں، چنتامنی نے ہندی شاعری میں ایک نئی شاہراہ پیدا کی، اور وہ اپنے عہد کا سب سے بڑا شاعر تھا، شاہجہاں نے اسکی پوری سرپرستی کی، اسکی تصانیف کے نام چھند وچار، کاویا وویک، کوی کول کال ترو اور کاویا پرکاش ہیں، اس نے ایک رامائن بھی لکھی جس کے چھند مشہور ہیں، کاوندرا چاریہ نے شاہجہان اور اس کے شہزادوں کی تعریف میں "کاوندر کال لپتا" منظوم کی، اس کی شاعری میں اودھی اور برج بھاشا کی بڑی دل آویز آمیزش ہے، وہ سنسکرت کا بھی ایک اچھا شاعر تھا، اور یوگ وشسٹ کی تشریح لکھی،

عمارتیں | لیکن اس عہد میں زبان وادب نے جتنی ترقی کی، اس سے کہیں زیادہ فن تعمیرات کو فروغ ہوا، اور جس سے عام طور پر شاہجہانی حشمت وشوکت کا اندازہ ہوتا ہے، شاہجہاں کو تعمیرات سے غیر معمولی دلچسپی تھی، اور اس کے زمانے میں جو عمارتیں تیار ہوئیں وہ انجنیئرنگ کے اعلیٰ کمالات کے

زندۂ جاوید نمونے ہیں، اور آج ان کو بنے ہوئے ایک عرصہ گذر گیا لیکن ان کی دل آویزی اور تازگی میں ابتک کوئی فرق نہیں آیا ہے، اور ان سے دنیا کے سیاحوں کے ذہن و نظر کی ضیافت اب بھی ہوتی رہتی ہے، ان میں رفعت، سکون اور شوکت پائی جاتی ہے، ممکن ہے کہ ماہرین فن کو ان میں کوئی نقص نظر آتا ہو لیکن عام طور سے جو کوئی ان کو دیکھتا ہے مسحور اور مبہوت ہو جاتا ہے، شاہجہانی عہد کے تمام تاریخی لٹریچر ضائع ہو جائیں اور صرف اس زمانہ کی عمارتیں باقی رہ جائیں تو ان ہی کو دیکھ کر اس دور کو انتہائی پر شوکت کہنے میں ذرا بھی شبہہ نہ ہوگا، ان عمارتوں میں جو اسٹائل ہے، اسکو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ ایک کلچر نے دوسرے کلچر کو کس طرح متاثر کیا، اور ان کو خاطر خواہ سرپرستی میں ایسا فروغ ہوا کہ وہ منتہائے کمال تک پہنچ گئے، شاہجہان کو فن تعمیر کا فطری ذوق تھا، اس کو اس سائنس میں پوری دسترس حاصل تھی، جب عمارت کا کوئی نقشہ اس کے سامنے پیش کیا جاتا تو وہ ماہرین فن کو طلب کر کے پہلے مشورہ کرتا، اس کے حسن و قبح پر گفتگو کر لیتا تو اپنی منظوری دیتا، اس کی خود بینی اور علیٰ حوصلگی ہمیشہ اس کو اس بات پر آمادہ رکھتی کہ جو چیز ہو وہ اپنی جگہ پر مکمل اور نہایت ہی اعلیٰ ہو، اسی خود بینی نے تعمیرات میں بھی نیا اسٹائل پیدا کر دیا، اس کو نئی نئی عمارتیں بنانے کا ایسا ذوق تھا کہ جہاں گیا عمارتیں بنوائیں، پھر بھی اس کی پیاس نہ بجھی، اجمیر، کشمیر، لاہور، امبالہ، باری، فیض آباد، گوالیار، کابل میں اس کی بنوائی ہوئی عمارتیں بہت سی ہیں، لیکن آگرہ اور دہلی میں اسکے اعلیٰ ذوق کی تکمیل ہوئی،

آگرہ میں دیوان عام، دیوانِ خاص اور حرم کے محلات میں سنگ مرمر کے فرش پر نقاشی اور گلکاری کے اعلیٰ نمونے ہیں، ثمن برج، جواہرات سے آراستہ و پیراستہ رہتا تھا، یہیں شاہ جہاں کی وفات ہوئی، قلعہ کے اندر سب سے سادہ لیکن اپنی جگہ پر لاجواب عمارت موتی مسجد ہے، یہ سات سال میں تین لاکھ روپے سے بنی، اس میں سادگی اور آرٹ کی آمیزش کا انتہائی کمال موجود ہے، قلعہ سے باہر جہاں آرا بیگم کی بنائی ہوئی جامع مسجد ہے، یہ پانچ سال اور پانچ لاکھ روپے میں تعمیر ہوئی، یہ اپنے خاکے، ساخت، تکمیل، ہمواری اور تناسب کے لحاظ سے فن تعمیر کا ایک بہت ہی عمدہ نمونہ ہے،

لیکن آگرہ کی سب سے دل آویز اور خوبصورت چیز تاج ہے، اور شاید دنیا کی بہترین عمارتوں میں شمار کیے جانے کے لائق ہے، ہیول لکھتا ہے کہ یہ ایک مثالی تخیل کا نمونہ ہے، اور یہ اس مثالی تخیل کا تعلق عمارات سازی سے زیادہ سنگ تراشی سے ہے، اس کی لطافت، نفاست، تعمیری شوکت، حسن ذوق اور کاریگری کی تعریف کرنی ممکن نہیں، اس کے چمکتے ہوئے سنگ مرمر، پیاز نما گنبدوں، حسین جالی دار دیواروں اور مرصع کاریوں کا ذکر کوئی کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا ہے، یہ ایک حسن ہے جس کو دیکھکر مسرت کی لہریں ہمیشہ ہمیشہ اٹھتی رہیں گی، ہندوستان کی عمارت سازی کی تاریخ میں ایسی کوئی عمارت نہیں بنائی گئی جس میں ایسی شوکت ہو، ایسی سادگی ہو، ایسی ہمواری اور ایسا تناسب ہو، اس کو دیکھ کر آنکھوں میں ٹھنڈک اور دلوں میں فرحت محسوس ہوتی ہے،

دہلی کا لال قلعہ بھی اپنے تناسب اور ہمواری کے لحاظ سے اپنی مثال آپ ہے، یہ اپنے حسن اور شوکت کی بنا پر تو مشرقی ممالک میں لاجواب ہے، اور شاید دنیا میں بھی ایسی عمارت شاید ہی ہو سکے، بڑے پھاٹک سے اندر داخل ہوتے ہی ایک وسیع کمرہ ملتا ہے، جس سے آگے چل کر ایک صحن ہے، اس کے آگے نوبت خانہ ہے جس کے سامنے دیوان عام ہے، یہ آگرہ کے دیوان عام سے زیادہ شاندار ہے، پھر قلعہ کے شمال میں دیوان خاص ہے، جو اپنی مرصع کاری کے لحاظ سے شاہ جہان کی تمام عمارتوں میں سب سے زیادہ مزین ہے، ممکن ہے کہ تعمیرات کے ماہرین اس کے اسٹائل میں نقص نکالیں لیکن بظاہر یہ بہت ہی پر شکوہ ہے، اس میں تاج کی سادگی نہیں، لیکن یہ تو شاہجہاں کی شوکت و حشمت کے منتہائے کمال کے مظاہرہ کے لیے بنایا گیا تھا، اور اس لحاظ سے یہ ایک مکمل نمونہ ہے، لال قلعہ کے سامنے بلندی پر جامع مسجد ہے، جو آگرہ کی موتی مسجد سے مختلف ہے، اس میں لال قلعہ ہی کی شوکت و حشمت نظر آتی ہے، جو اس لیے مناسب ہے کہ محل کے سامنے بنائی گئی تھی، اس میں سنگ سرخ اسی لیے استعمال کیا گیا ہے

لال قلعہ میں بھی اسی رنگ کے پتھر لگے ہوئے ہیں،

مصوری شاہ جہاں کو تعمیرات سے ایسا شغف رہا کہ اس نے مصوری کی طرف کم توجہ کی، لیکن اس کی شاہانہ سرپرستی بدستور سابق قائم رہی، اس کے دربار کے مصوروں میں محمد فقیر اللہ خان اور میر ہاشم امتیازی حیثیت رکھتے تھے، آصف خان اور شہزادہ داراشکوہ بھی مصوری کے بڑے قدردان اور سرپرست تھے، داراشکوہ کے پاس مصوری کا جو البم تھا، اس سے اس کے آرٹ کی قدردانی کا صحیح اندازہ ہوتا ہے، لیکن اس عہد کی مصوری میں کوئی خاص جدت پیدا نہ ہو سکی، جہانگیر کے دور میں اس کی جتنی ترقی ہوئی تھی اس سے زیادہ نہ ہو سکی، بلکہ رنگ آمیزی اور مطلا جدول کو ضرورت سے زیادہ اتنا بڑھایا گیا کہ اس میں حسن کے بجائے قبح پیدا ہو گیا، خاکے کی تخیل آرائی میں بھی کوئی جدت طرازی نہیں کی گئی،

خطاطی دربار میں مصور اور خطاط کی قدردانی یکساں طور پر ہوتی تھی، بعض مخطوطات کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ ان کو بڑی محنت و مشقت سے تیار کیا جاتا تھا، دربار کا سب سے ممتاز خطاط محمد مراد شیریں قلم تھا، میر امام کا شاگرد آقا راشدہ مدور حروف لکھنے میں ماہر تھا، میر صالح اور محمد مومن بھی بڑے اچھے خطاط تھے، صالح فارسی اور ہندی دونوں زبانوں کا شاعر بھی تھا، مومن بھی فارسی میں اشعار کہا کرتا تھا، کفایت خان اور جلال الدین یوسف مشہور شکستہ نویس تھے،

موسیقی اکبری عہد میں تان سین نے موسیقی کو جو ترقی دی، اس سے زیادہ ترقی تو نہ ہو سکی لیکن شاہجہان کو موسیقی سے بڑا لگاؤ تھا، وہ دھرپد کو خاص طور پر پسند کرتا تھا، اور اس فن کا ماہر تان سین کا داماد لال خاں گن سمدر تھا، شاہجہان موسیقی کے ہندو ماہرین میں سے جگن ناتھ کو بہت محبوب رکھتا تھا، اس کو مہا کوی رائے کا خطاب بھی دیا، وہ شاہجہاں کی شان میں مدحیہ اشعار بھی کہا کرتا تھا جس کے صلہ میں اس کو انعامات ملا کرتے تھے، اس عہد میں سکھ سین کو رباب اور سور سین کو بینا بجانے میں غیر معمولی مہارت حاصل تھی،

طرز حکومت شاہ جہاں کی پوری سلطنت کی اساس ایک مکمل نظام پر تھی، اس کا اقتدار اعلیٰ ہر شعبہ پر قائم تھا، بلکہ مذہبی حیثیت سے وہ ظل اللہ بھی سمجھا جاتا تھا، اسی کا حکم آخری حکم سمجھا جاتا تھا، بشرطیکہ وہ اسلامی شریعت کے خلاف نہ ہو، نظری حیثیت سے اس کے اختیارات غیر محدود تھے، لیکن عملی طور پر اس کے اختیارات پر پابندی بھی ہوتی تھی، اس میں شک نہیں کہ وہ اپنی فوج کے ذریعہ سے اپنی رعایا پر اپنے ہر حکم کو نافذ کرا سکتا تھا، لیکن ایسا کرنا ہر موقع اور ہر حال میں ممکن نہ ہوتا تھا، بادشاہ وقت کو روایتی اور رسمی قوانین کا احترام کرنا ضروری تھا، اور ازمنۂ وسطیٰ میں ان قوانین کی حیثیت موجودہ دور کے مدون قوانین ہی کے برابر ہوا کرتی تھی، اس میں شک نہیں کہ اس زمانہ میں تحریری قوانین نہ تھے، لیکن اس سے ہرگز یہ گمان نہ کرنا چاہیے کہ بادشاہ وقت جابرانہ حکومت کیا کرتا تھا، بعض یورپین سیاحوں نے اسی قسم کی رائے ظاہر کی ہے، لیکن اس معاملہ میں ان کی رائے زیادہ وقیع نہیں، کیونکہ یہ سوچنے کی بات ہے کہ اگر مغلوں کی حکومت مستبدانہ اور ظالمانہ ہوتی تو اتنے دنوں تک قائم نہیں رہ سکتی تھی، عوام بغاوت کرکے اس کو ختم کر دیتے، یورپین سیاح بعض جزوی واقعات کو سامنے رکھ کر عمومی نتیجے پر پہنچ جایا کرتے تھے، اور بعض اوقات وہ ایک معمولی سی شہادت پر ایسی بات قلمبند کر دیتے تھے جس کا تعلق محض ان کے ذہن کے اختراع سے ہوتا تھا، اس میں حقیقت نہیں ہوتی تھی،

مغل حکومت کے نظام کی تمام تفصیلات کاغذات میں درج ہوا کرتی تھیں، اور ان ہی کے مطابق نظم و نسق قائم تھا، روایتی قوانین کی پابندی سے بڑی حد تک پیچیدگیاں دور ہو جاتی تھیں، بلکہ ایک لحاظ سے رعایا خوش اور مطمئن رہی ہوگی کہ موجودہ دور کی طرح کسی کو مقدمہ بازی کر کے وکلاء کے پنجوں میں گرفتار ہو جانے کی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہوگا، بلکہ عدل و انصاف کے حصول میں اس کو دیر نہ لگتی ہوگی، اور قاضی بھی قوانین کے پھندوں میں الجھنے کے بجائے اپنے اختیار تمیزی اور ذہانت کو استعمال کر کے جلد فیصلہ صادر کر دیتا ہوگا،

مغل بادشاہ مطلق العنان ضرور تھے، لیکن ان کی مطلق العنانی پر رعایا کی فلاح وبہبود کا خیال حاوی رہا، اس کے علاوہ وہ اپنی حکمرانی کے سلسلہ میں (انگریزوں کی طرح) باہر سے حکم نہیں منگایا کرتے تھے، اس لیے ان کی سلطنت کی بنیاد ہندوستان کی سرزمین میں مستحکم ہوتی رہی، اور یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ مغلوں نے ایسی تمام صورتیں پیدا کر دی تھیں جن سے امن وامان کی زندگی ممکن ہوسکی، اور اس لحاظ سے ان کی مطلق العنانی کو روشن خیال مطلق العنانی کہا جاسکتا ہے، چنانچہ ٹیورنیر نے بھی لکھا ہے کہ شاہ جہاں لوگوں پر اس طرح حکومت نہیں کرتا جس طرح ایک بادشاہ اپنی رعایا پر کرتا ہے، بلکہ اس طرح جیسے ایک باپ اپنے خاندان پر کرتا ہے،

اس کے پورے نظام حکومت میں ایک قوت اور زندگی محسوس ہوتی تھی، بلخ، قندھار اور دکن میں بڑی بڑی لڑائیاں لڑی گئیں، لیکن سلطنت کے دوسرے حصوں میں امن اور استحکام بھی قائم رہا، منوکی نے شاہ جہاں کے عدل و انصاف کے بہت سے واقعات لکھے ہیں، ٹیورنیر کا بیان ہے کہ شاہراہوں پر ایسا امن قائم تھا کہ کبھی کسی کو چوری کی سزا نہیں دی گئی۔ "ص ع"

ادبیات

میری ملت

از

جناب شہ زور کاشمیری

ہے میری ملت، میری ہی ملت — اک بے نہایت تحریک الفت

شرح اذاں اور خود ہی اذاں بھی — نور ہدایت، روح عبادت

منشائے حق کی واضح نشانی — لطف خدا کی روشن علامت

امن جہاں کا ناطق صحیفہ — قرآن دل کی خاموش آیت

اس کے ارادے، اسکے عزائم — آئین فطرت، قانون قدرت

تفسیر کن ہے رفتار اسکی — ٹھہراؤ اس کا شرح قیامت

ہیں اس کے تیور اصل مقدر — اور اس کی نظریں رمز مشیت

مشرب میں اس کے اعلیٰ زادنیٰ — مسلک میں کوئی پستی نہ رفعت

کیا شوق اس کی روح رواں کا

اللہ اکبر، شوق شہادت

"ابر کرم"

از جناب فضا ابن فیضی

انسان ہے فطرت کی کریمی کا گلہ مند — نادان سمجھتا ہے کہ یہ بحر ہے پایاب

"توفیق بہ اندازۂ ہمت ہے ازل سے" — ذرہ ہو کہ خورشید ستارہ ہو کہ مہتاب

بلبل کو چمن زار، پتنگوں کے لیے شمع — دریا کو صدف اور صدف کو گہر ناب

سوسن کو زباں، دیدۂ نرگس کو تحیر — لالے کو مقدر ہوا اک داغِ جگر تاب

یہ لطف عیاں دیکھ کر شبنم سے چمن میں

ہیں پھول جو سیراب تو کانٹے بھی ہیں سیراب

"نوائے سروش"

از جناب فضا ابن فیضی

ذہنِ فسردہ کو پئے فکر و نظر تو کر — راتوں کی تیرگی سے طلوعِ سحر تو کر

اس راہ میں ملیں گے تجھے مہر و ماہ بھی — اے ذرہ دستگاہ! یہاں سے سفر تو کر

برفِ جمود کو جو دماغوں پہ ہے گراں — شعلہ تراش و شعلہ گر و شعلہ ور تو کر

ہمت کے ہے قریب نشیمن مراد کا — اے عندلیب! ہمدمی بال و پر تو کر

آنکھوں میں تا بہ کے یہ خمارِ شبی کا زنگ — اس غفلتِ دراز کو اب مختصر تو کر

جو مہر کی شعاع سے پیدا نہ ہو سکی

داغِ جگر سے اپنے وہ پیدا سحر تو کر

مطبوعات جدیدہ

اسلام کا نظام عفت و عصمت - از مولانا ظفیر الدین صاحب استاذ دار العلوم دیوبند

تقطیع بڑی، ضخامت ۲۹۲ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد :- صر

پتہ : ندوۃ المصنفین، اردو بازار، جامع مسجد، دہلی۔

عصمت و عفت نہ صرف شرف انسانی کے لیے ایک گوہر گرانمایہ ہے، بلکہ اس کا اجتماعی نظام عصمت و عفت پر موقوف ہے، اگر عصمت کی قید اٹھا دی جائے تو سارا عائلی نظام درہم برہم ہو جائے، اس لیے تمام مذاہب نے اس کی حفاظت کی تاکید کی ہے، اور اسلام نے اس میں اتنا اہتمام کیا ہے کہ ہر اس رخنہ کو بند کر دیا ہے جس سے بے عصمتی کے راہ پانے کا اندیشہ ہو سکتا ہے، اور اس کے متعلق بہت سے تاکیدی احکام و ہدایات کلام مجید اور آیات نبوی میں موجود ہیں، فاضل مصنف نے اس کتاب میں ان تمام احکام و قوانین اور احتیاطی تدبیروں کو جو اسلام نے عصمت و عفت کے تحفظ کیلیے اختیار کی ہیں، مرتب طریقہ سے جمع کر دیا ہے، اس سلسلہ میں اسلام سے پہلے عورتوں کی حیثیت، انکو اسلام کے عطا کردہ حقوق، نسوانی عزت و حرمت کے تحفظ میں اسلام کے اہتمام، بے عصمتی کی اخلاقی و مادی مضرتوں، نکاح اور تعدد ازدواج کے مصالح، اس سے متعلق احکام، تجرد کی خرابیوں، میاں بیوی کے حقوق و فرائض، خلع و طلاق کے قوانین وغیرہ، ان تمام امور و معاملات اور ان کے متعلق اسلامی احکام کو جن کا عفت و عصمت کے تحفظ سے ادنیٰ تعلق بھی ہو سکتا ہے، اس جزوی تفصیل کیساتھ لکھا گیا ہے کہ اس کا کوئی پہلو چھوٹنے نہیں پایا ہے، بلکہ اس کا دائرہ اتنا بڑھ گیا ہے کہ بعض غیر متعلق باتیں بھی آگئی ہیں، کتاب کی جامعیت اور مباحث کے تنوع و کثرت کا اندازہ کتاب کے مطالعہ ہی

سے ہو سکتا ہے، اردو میں اس موضوع پر اس سے جامع کتاب نہیں لکھی گئی، انداز بیان شگفتہ اور دلنشین ہے،

اُردو تنقید کی تاریخ جلد اول۔ مرتبہ جناب مسیح الزمان صاحب، لکچرار شعبۂ اردو، الہ آباد یونیورسٹی، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۴۰۲ صفحات، کاغذ معمولی، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد ۷ر، پتہ: خیابان نمبر ۱۱، سبزی منڈی، الہ آباد،

آج کل نثر نگاری میں سب سے زیادہ تختۂ مشق تنقید ہے، جس کو ذرا قلم پکڑنا آتا ہے، اس کا نزلہ سب سے پہلے تنقید کی طرف رجوع ہوتا ہے، تنقیدی مضامین کے علاوہ جن سے ادبی رسالے بھرے رہتے ہیں، اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی جا چکی ہیں، مگر ان کے لکھنے والوں کی نظر عموماً عربی، فارسی اور اردو کے نقد الشعر کی تاریخ پر نہیں ہوتی، اور ان کا معیار تنقید مغربی ادب خصوصاً کمیونسٹ لٹریچر ہوتا ہے، جس نے تنقید کو شعر و ادب کے دائرہ سے نکال کر ایک طومار بنا دیا ہے، اس لیے ان کو اردو میں تنقید کا فقدان نظر آتا ہے، اور ان کی نگاہ میں اردو کا پرانا تنقیدی ذخیرہ نہیں جچتا، چنانچہ اردو میں تنقید پر جس قدر نئی کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں ایک دو کے سوا اردو تنقید کو یا بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے یا محض اس کی بے مائگی دکھائی گئی ہے، مگر مرتب کی نظر عربی، فارسی اور اردو کے قدیم تنقیدی ادب پر بھی ہے، اس لیے انھوں نے صحیح نقطۂ نظر سے اردو تنقید کی یہ تاریخ لکھی ہے، یہ کتاب تین جلدوں میں ہوگی، اس جلد میں ابتدا سے لیکر ۱۸۸۰ء تک کے تنقیدی ادب کا جائزہ لیا گیا ہے، کتاب کے شروع میں اردو شاعری کے ماخذ، عربی و فارسی کے نقد الشعر پر بحث کی گئی ہے، اس کے بعد اردو کی تنقید کے مختلف دور قائم کر کے ہر دور کے اصول نقد، تنقیدی خصوصیات اور اس کے تدریجی ارتقاء کو دکھایا گیا ہے، جس سے اردو تنقید نگاری کی پوری تاریخ سامنے آجاتی ہے، اس سے انکار نہیں کہ جدید دور کے ترقی یافتہ فنون کی طرح جدید تنقید کا دائرہ بھی قدیم تنقید کے مقابلہ میں بہت

زیادہ وسیع ہے، لیکن جیسا کہ مصنف نے دکھایا ہے کہ عربی، فارسی اور اردو میں اس دور کے معیار کے لحاظ سے شعر و ادب کی تنقید کے اصول و ضوابط موجود تھے، جن میں حالات کے تقاضے کے مطابق برابر ترقی ہوتی رہی اور اس کا سلسلہ اب تک جاری ہے، اس اعتبار سے یہ کتاب اردو میں پہلی تالیف ہے، جس میں صحیح نقطۂ نظر سے اردو تنقید کی تاریخ پر روشنی ڈالی گئی ہے،

حی بن یقظان۔ مترجمہ جناب ظفر احمد صاحب صدیقی لکچرار شعبۂ فلسفہ و نفسیات مسلم یونیورسٹی، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۱۸۰ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد ۷ر،

پتہ: سعید احمد صدیقی، ذکاء اللہ روڈ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

اندلس کے نامور فلسفی کی مشہور کتاب حی بن یقظان کا ترجمہ تمام ترقی یافتہ زبانوں میں ہو چکا ہے، اب لائق مترجم نے اردو میں اس کا ترجمہ کیا ہے، یہ ابن طفیل کا ایک فلسفیانہ رسالہ ہے، جس میں فاضل مقدمہ نگار کی تحریر کے مطابق یہ عقیدہ پیش کیا گیا ہے کہ "مذہب اور فلسفہ ایک ہی سچائی تک پہنچنے کے دو راستے ہیں، پیغمبر عوام کو سمجھانے کے لیے جن حقائق کو استعاروں اور تمثیلوں میں ادا کرتے ہیں، ان ہی کو فلاسفہ مجرد تصورات کے ذریعہ ظاہر کرتے ہیں، اور چونکہ عوام مجرد تصورات کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے اس لیے فلسفہ صرف خواص کے لیے ہے اور مذہب عوام کے لیے، اور یہ کہ انسان کسی خارجی تعلیم و تربیت، روایت یا زبان وغیرہ کی مدد کے بغیر اپنی عقل و تجربہ اور مشاہدہ کی رہنمائی میں اس سچائی تک پہنچ سکتا ہے، جس کو پیغمبر کا لایا ہوا مذہب پہنچاتا ہے"۔ اس کتاب میں اسی نقطۂ نظر سے فلسفیانہ انداز میں انسان کی تخلیق، اس کے عقلی قویٰ کے ارتقاء، اس کی قوتِ فکریہ، کائنات پر اس کے غور و فکر، تجربہ و مشاہدہ اور وجدان و روحانی کشف دونوں ذریعوں سے وصول الی الحق کو دکھایا گیا ہے، اور اس کو مذہب، فلسفہ اور روحانیت کے ایسے ملے جلے رنگ میں پیش کیا گیا ہے کہ یہ کتاب مذہب، فلسفہ، اشراقیت و مشائیت، عقل و استدلال، تجربہ و مشاہدہ اور روحانی کشف کا مجموعہ بن گئی ہے، اس سے

یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمان فلاسفہ محض یونانی حکما، کے مقلد نہ تھے، بلکہ بہت سے مسائل میں مجتہد کی حیثیت رکھتے تھے، دقیق فلسفیانہ مباحث کا سلیس ترجمہ یوں بھی مشکل ہے، اور مترجم نے اصل متن کی پابندی کا بھی لحاظ رکھا ہے، اس لیے ترجمہ میں سلاست تو نہیں پیدا ہو سکی ہے، لیکن پیچیدگی اور ابہام بھی نہیں ہے اور اس کو سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی، اس ترجمہ سے اردو میں ایک مفید فلسفیانہ کتاب کا اضافہ ہوا،

کاروانِ حجاز

از جناب ماہر القادری، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۲۷۲ صفحات، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد للعہ ر پتہ: مکتبہ فاران کیمبل اسٹریٹ، کراچی، نمبر ا

لایق مؤلف گذشتہ سال حج بیت اللہ اور زیارت مدینہ طیبہ کے شرف سے مشرف ہوئے تھے، کاروانِ حجاز اسی مقدس سفر کا سفرنامہ ہے، اس میں جذبات و تاثرات، حرمین کے مشاہد کے حالات، ان سے متعلق تاریخی واقعات، سفر حج کے مشاہدات و تجربات اور اس قبیل کے دوسرے واقعات جو عموماً حج کے سفرناموں میں ہوتے ہیں اسمیں بھی موجود ہیں، مصنف کی تحریر کی دلآویزی اور باطنی کو الُفت نے اس سفرنامہ کو پر لطف اور پر اثر دونوں بنا دیا ہے، اور اس حیثیت سے یہ سفرنامہ اصحابِ ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے،

ڈاکٹر زور

مرتبہ جناب محمد بن عمر صاحب لکچرار جامعہ عثمانیہ تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۰۰ صفحات، کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد سے ر غیر مجلد عاکہ ر پتہ: ادارہ ادبیات اردو، خیرت آباد، حیدرآباد، دکن،

اردو خصوصاً دکھنی زبان کی خدمت کے اعتبار سے ڈاکٹر زور صاحب دکن کے بابائے اردو کہلانے کے مستحق ہیں، وہ تنہا ایک ادارہ ہیں، اور ادارۂ ادبیات اردو ان کا دوسرا نام ہے، اس لیے ادارہ کی سلور جوبلی کے موقع پر لایق مؤلف نے ڈاکٹر صاحب کے خدمات کے اعتراف میں ان کے متعلق مضامین کا یہ مجموعہ شائع کیا ہے، اس میں بہت سے اصحاب علم و قلم کے پیامات، ڈاکٹر صاحب کی سیرت و سوانح اور ان کے علمی و ادبی کارناموں پر انکے تلامذہ، احباب اور بعض دوسرے اصحاب قلم کے مضامین ہیں جن سے ڈاکٹر صاحب کے خدمات کا پورا اندازہ ہوتا ہے، مضمون نگاروں میں ڈاکٹر حفیظ سید، ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی، پروفیسر عبدالقادر سروری اور نصیر الدین صاحب ہاشمی کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں،

ودم ،،